الكلام والفلسفة

تأليف

الدكتور عادل العوّا
استاذ الفلسفة الاسلامية
ورئيس قسم الدراسات الفلسفية الاجتماعية
في كلية الآداب بجامعة دمشق

١٣٨١هـ - ١٩٦١م
مطبعة جامعة دمشق

الكلام والفلسفة

تأليف

الدكتور عادل العوّا
أستاذ الفلسفة الإسلامية
ورئيس قسم الدراسات الفلسفية الاجتماعية
في كلية الآداب بجامعة دمشق

مطبعة جامعة دمشق

١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م



« بنهضة الفلسفة تسمو الروح »

الفصل الأول

الفكر العربي

سُبق الاسلام ، في البلاد العربية ، بديانتين سماويتين كان هو ثالثهما وخاتمتهما وملتقى اصالتيهما . فاليهودية جاءت في نظر الشيخ (محمد عبده) ـ « والناس من فهم مصالحهم العامة بل والخاصة في طور أشبه بطور الطفولية الناشىء الحديث العهد بالوجود ، لا يألف منه الا ما وقع تحت حسه ، ويصعب عليه أن يضع الميزان بين يومه وأمسه . ثم مضت على ذلك أزمان علت فيه الاقوام وسقطت ، وارتفعت وانحطت ، وجربت وكسبت ، وتخالفت واتفقت ..» حتى جاءت المسيحية وهي « دين يخاطب العواطف ، ويناجي المراحم ، ويستعطف الاهواء ، ويحادث خطرات القلوب ، فشرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملتها ، ويوجه وجوههم نحو الملكوت الاعلى ، ويقتضي من صاحب الحق ألا يطالب به ولو بحق ، ويغلق ابواب السماء في وجوه الاغنياء ، وما ينحو نحو ذلك مما هو معروف ..»

ويعرب (الاستاذ الامام) ، بعد ذلك ، عن رأيه في ظهور الاسلام فيقول : « ولما بلغت سن الاجتماع البشري بالانسان اشده ، وأعدته الحوادث الماضية الى

رشده ، جاء الاسلام يخاطب العقل ، ويستصرخ الفهم واللب ، ويشركه مع العواطف والاحساس في ارشاد الانسان الى سعادته الدنيوية والاخروية ، وبين للناس ما اختلفوا فيه ، وكشف لهم عن وجه ما اختصموا عليه ، وبرهن على ان دين الله في جميع الاجيال واحد ، ومشيئته في اصلاح شؤونهم ، وتطهير قلوبهم ، واحدة..[1] »

بيد اننا اذا نفذنا الى صلة هذه الديانات السماوية بعضها ببعض من حيث فحوى عقيدتها جاز ان نلخص - بايجاز شديد - اليهودية بانها دعوة الى توحيد ينطلق من فكرة الله الواحد الاحد ولكنه يعتبر الآله آله اسرائيل وحسب، فينظر نظرة قومية ضيقة الى أسس الديانة ومنطلق التشريع . اما المسيحية او النصرانية فانها « منذ كانت ، هي دين التوحيد » قبل أن تغدو « دين التثليث الموحد » . يقول الاستاذ (الحداد) : « النصرانية ، منذ كانت ، هي دين التوحيد مع قولها بعقيدة التثليث في الطبيعة الالهية الواحدة ، فالتثليث المسيحي الصحيح لا يعدد ولا يجزىء اللاهوت الواحد في الله الاحد . انها أولا واخيراً تؤمن باله واحد ، كما ينص عليه مطلع دستور ايمانها الذي هو شهادتها تحت كل سماء . ومن ثم فالايمان في الوهية (عيسى) — لا في تأليه (عيسى) — وفي تأنسه وتجسده ، لايزيد شيئاً ولاينقص شيئاً من طبيعة الخالق الواحدة ...[2] » ، وهذا التوحيد المثلث المسيحي ، ان صح القول ، منطلق رسالة انسانية سمحاء اشبه بارتكاس ذي نزعة عالمية مثالية مفتوحة تدعو الخليقة كلها ، ولاتقتصر على اي شعب واحد من الشعوب ، ولا على اية امة من امم الأرض كافة . انه رسالة امر بها السيد

المسيح تلاميذه قائلا : « اذهبوا الى العالم اجمع واكرزوا بالانجيل للخليقة كلها » (٣) .

وربما جاز قولنا - بهذا الاعتبار عينه - ان الاسلام ، من حيث دعوته ، يوقف موقفاً وسطاً ، أي موقف تركيب يجمع تنابذ اتجاهي الديانتين السابقتين ، فيؤلف بين القومية والانسانية في وحدة شاملة ليست هي بالرسالة القومية المغلقة — على النهج اليهودي — وليست بالمثالية الزاهدة العالمية المفتوحة على ملكوت السماء اولا وآخراً ، — بحسب المنزع المسيحي — وانما رسالة الاسلام نهضة جامعة ترى ان دين الله في جميع الأزمان ، وعلى ألسن جميع الأنبياء واحد بجوهره ، أي أن الديانات كلها واحدة بالاصل ، وقد اختتمت بالاسلام لانه يضم شتاتها ، ويقوّم ماعوج من أصولها لدى اتباع اليهودية والنصرانية وغيرها ، وهذا ما يسمى بلغة الاصطلاح « التقني » النزعة الانتقائية التي تقف موقف التوسط بين غلو الطرفين المتناقضين ، فتدعو الى قومية انسانية ليست مغلقة ضيقة عنصرية كاليهودية ، ولا مثالية زاهدة اقرب الى الخيال والتمني منها الى التزام الانسان بظروف وجوده ومعاشه في هذه الدنيا كما هي حال الرسالة المسيحية ، وبذا حمل العرب رسالة «خير الامم» ، الامة الوسط ..

أنجب الدين اليهودي (تلموداً) ولاهوتاً ، وأتصلت المسيحية بالفكر الفلسفي اتصالا وثيقاً ، وبلورت المجامع المتعاقبة تفاصيل العقيدة فنشأ عن ذلك « كلام » «وفلسفة» و «تصوف» و «فقه». وكذا الاسلام فانه كان مبعث نهضة فكرية عظمى شاركت في تجربة البشر الفلسفية مشاركة إيجابية فعّالة ، وأسهمت في

تطور الوجدان الانساني في الشرق والغرب ، فصار نتاجها جزءاً لا يتجزأ من تراث النمو العقلي والعاطفي في الناس.

وليس من شأننا هنا أن نحكي أسس العقيدة الأسلامية ومنابع الفكر العربي الذي انسابت خلاله فتجلى نتاج ذلك في عصور التاريخ العربي والانساني كلها ولا يزال. ولكن من النافع أن نلمع إلى أن الديانة الأسلامية لم تلحف على الجانب الدنيوي وحده فعل الديانة اليهودية بوجه الأجمال. ولم تلح على الجانب السماوي وحده فعل الديانة المسيحية باعتبار: بل ان الاسلام سعى سعياً واعياً دائباً إلى الجمع بين الدين والدنيا ، والتأليف بين «السلطة الروحية والسلطة الزمنية» معاً. ولذا نلفى خصال هذا الجمع ماثلة في تعقد الفكر العربي الاسلامي على الرغم من وحدته الأصيلة .

وبعبارة اخرى ، لم يعط الأسلام ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله ، بل نظر إلى الوجود المرئي واللامرئي نظرة شاملة جامعة موحدة ، وأقام على مبدأ التوحيد نظام فكر وفلسفة وسياسة وثقافة اتسمت كلها بطابع التعقد في الوحدة ، والوحدة في التعقد. وهذا الطابع المميز ينفي مزاعم «العرقيين» نفياً باتاً ، ويظهر أن دعوى «بساطة» العرق السامي، و«تركيبية» العرق الآري ، هي عينها أقرب إلى السذاجة أو البعد عن الأحاطة بحقيقة المعطيات، كما يبين خطأ بعض الباحثين إذ يقول أحدهم إن «مجار كثيرة تلاقت في ظل الأمبراطورية العربية ، منها الأعجمي الأصيل ، ومنها العربي الدخيل ، وكان لكلها أثر في تكوين الفلسفة العربية وفي تطورها أيضاً» [٤] .

والحق أن الاسلام ظهر والجزيرة العربية في طريقها إلى النهضة. فلم يكن

العرب في جاهليتهم شعباً ساذجاً ولا شعباً راقياً متمدناً كرقي بعض شعوب الأرض في ذلك العصر. وهم لم يكونوا - كما يحسب بعض الناس - بمعزل عن الأمم الأخرى، بل إن صلات كثيرة كانت تربطهم بغيرهم من النواحي الاقتصادية والسياسية والعقائدية والثقافية. ولما جاء الأسلام قويت هذه الصلات وتنوعت، فنادى (القرآن) الكريم بان الله واحد أحد، وأنه ليس آله قبيلة ولا آله أمة واحدة وحسب هي الأمة العربية بل انه ليس آله الناس وحدهم، بل هو آله كل شيء، « وهو رب العالمين »، « خلق السموات والأرض وما بينهما » وله « مافي السموات ومافي الأرض »، وعنه صدر الكون والبشر، « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ».

اختار الله أفراداً من الناس، واتصل بهم، وأوحى اليهم، فكان منهم الأنبياء والرسل، وكان الغرض من ذلك تعليم الناس ما يعلمه الله لهم بغية هدايتهم إلى الخير: « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل». ولم يرسل الله من رسول إلا « بلسان قومه ليبين لهم». وهكذا كان الرسول العربي الكريم خاتم الأنبياء: دعا قومه والناس إلى الاسلام والايمان، وانبأهم بان وراء هذه الحياة حياة أخرى، يومها هو يوم القيامة، يوم الدين. وفي ذاك اليوم « يصدر الناس اشتاتاً ليروا أعمالهم، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ...

بمثل هذه النظرة القرآنية إلى مفهوم الله والوحي والنبوة والرسالة وانتظام الكون في الدارين نهض الاسلام مغذياً الفكر العربي بأصول «أصيلة»

كانت هي قطب الرحي في نمو الثقافة العربية في سائر العصور ، وليست هذه الاصول بالعنصر «العربي الدخيل» كما حسب بعض المتغافلين عن وقائع التاريخ العربي من حيث حقيقتها المشخصة، أي حقيقتها الراهنة فعلا، وهي حقيقة معقدة كما ألمعنا . بل إن أصالتها العميقة إنما تكمن في هذا التعقيد الذي كان إنسجامه الباطني يؤلف وحدته ، ويمثل في الوقت نفسه الجانب الآخر من هذه الاصالة.

جلي ان اعجاز القرآن هو المعجزة الوحيدة التي أيد القرآن بها الاسلام . بيد أن من الحق أن نضيف بان هذه المعجزة ، وهي من نوع ثقافي وحسب ، قد استمر اعجازها باستمرار نمو الفكر العربي الاصيل ، فكان القرآن اولا هو الينبوع الذي حقق التأثير الاعظم فى تطور الثقافة العربية في ظل العصور الاسلامية. وقد امتدت آفاق الدراسة القرآنية « وأثرت ولا تزال تؤثر في مختلف الثقافات العربية الاسلامية. فما من تيار فكري فى تاريخ حضارتنا الا وقد برز فيه جانب من جوانب الموضوعات القرآنية التي قامت حولها المدارس والمذاهب والاراء » (٥). وتلا الاهتمام بالحديث وبالسنة الاهتمام بالقرآن فنشأت علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم اللغة تلبية لحاجة الفكر العربي المسلم إلى تفهم العقيدة وتنظيم التشريع ، والرقي بالفكر درجة فدرجة في معارج نموه الطبيعي «الاصيل» أيضاً.

الاسلام دين توحيد ، ولكن حقيقة التوحيد الاسلامي ليست بالحقيقة المجردة التي تقتصر على جانب دون آخر من النظرة الاسلامية الجامعة كما المعنا. فقد دعا القرآن الى الايمان بإله واحد ، وعمل الاسلام على توحيد الامة العربية وصهر قبائلها المتناوشة في شعب واحد ، وصهر الدول التي اخضعها الاسلام لحكمه بالفتح في دولة واحدة ، وبذا نجد أن « روح التوحيد» في الاسلام لا تقتصر على

مجال العقيدة من دون العمل ، ولا تكتفي بجانب الدين دون جانب السياسة ، بل ان الاسلام في الحق نظام ديني ودنيوي، سياسي وعقائدي، ثقافي وأخلاقي. وقد نشأ عن اصالة هذه الروح أن اتسم بها كل تطور فكري وفلسفي قام في البلاد الاسلامية ، وظهر بنتيجة الحاجة الجمعية الى ظهوره وأزدهاره.

والحق أن شعوباً كثيرة الاختلاف من حيث التربيـة والتقاليد والقوميـه والعقليـة انضوت كلها تحت راية الاسلام ، وأحتفظت بذكريات ملحة مـن العنصر الديني الذي كان عاملا ناجعاً في منطلق الامبراطورية العربية. وقد كان لروح «التوحيد» أثر عظيم في تطورها وتحولها . فقد قارب الحكم الواحد بين المصالح المتفاوتة ، وتمكن اللسان العربي من الولوج الى العقول والقلوب لتغذية العقيدة اولا ثم لتعقلها ثانياً ، وللاعراب ثالثاً عـن عوامل صراع خفية كبتهـا انتصار الحكم الجديد ، ولكنها ظلت تعمل بنشاط بجهر تارة ، ويصمت تارات، وحصل من هذا التطور السياسي والثقافي والديني والاجتماعي تفـاعل خصب عميق هو الجانب «الاصيل» حقاً في نمو الفكر العربي ابان الحكم الاسلامي. و نشأ عن النهضة التربوية الشاملة في الاقطار الاسلامية امتزاج ثقافات كثيرة بعضها صادر عن الحضارات المحلية في الاصقاع الاسلامية ، و بعضها الآخر نقل نقلا عن طريق الترجمة والاقتباس ، فازدهرت علوم اللغـة والقرآن والحديث والسيرة والتاريخ ورفدتها آداب (الهند)و (فارس) و (يونان)، وبرز علماء متفوقون في الطب والفلك والرياضيات والكيمياء والطبيعيات وما اليها ،وهذه «مجار» أصيلة في تطور الفكر العربي بعد الاسلام .

بيد أن الفلسفة العربية ، بالمعنى الدقيق ، ليست تدل على مفهوم واحد بسيط.

وقد جرى العرف بأن تطلق هذه التسمية على جزء واحد مما يصح أن يشمله مفهومها حقاً . فالفلسفة العربية بالاعتبار الشائع هي الحركة المتأخرة نسبياً، والتي زهت بأسماء (الكندي) و (الفارابي) و (ابن سينا) و (ابن رشد) واضرابهم . ولكن التعمق في دراسة الفكر العربي بالرجوع الى معطيات حياته التاريخية وباعتماد صلاته الطبيعية بخصائص « التوحيد » العربي في الاسلام ، كل هذا يجعلنا لا نكتفي بهذه الدلالة الضيقة ،و نستعيض عنها بتبيان جانب « التعقيد والوحدة » في الفكر العربي المتفلسف ؛ وهذا يعني أن لهذا الفكر وجوهاً كثيرة تتباين وتتفق كتباين أوجه الموشور الواحد واتفاقها .

وبتعبير آخر ، كانت المشاغل الدينية أبرز مناحي النشاط الفكري والروحي في البلاد العربية عند ظهور الاسلام . وقد نمت حاجة المسلم لتفهم دينه واعمال الفكر فيما آمن به شيئاً بعد شيء .وامتزجت أصداء الحوادث السياسية بشواهد الحياة اليومية التي عاشها المسلمون في عصر التوسع والفتح ، وأضيفت الى ذلك مقتضيات الايمان ذاته ثم استقرار الملك في ظل العباسيين ، وازدياد الثروة ، وازدهار حركة الترجمة التي تناولت تراث الشعوب المختلفة ، فولد « الفكر الفلسفي » في الاسلام بظهور « علم الكلام » و« علم الفقه » و « التصوف » و « الفلسفة » بالمعنى الدقيق ،وكلها جوانب او وجوه هذا الفكر العربي الموسوم بروح التوحيد المعقد الجامع معاً .

وليس في وسعنا أن نتكلم هنا على جميع هذه الوجوه المتآزرة من « الفكر الفلسفي » بعد الاسلام ، على الرغم من أن مواضيع هذه الوجوه الكثيرة هي مواضيع واحدة بكنهها وجوهرها ،ولكن وجهات نظر « الفقه »و« الكلام»

و« التصوف » و « الفلسفة » إنما تتناولها من زوايا معينة ، فينشأ عن ذلك وحدة في كثرة ، وكثرة في وحدة معاً .

وليس من النادر أن تجتمع هذه النزعات كلها لدى مفكر واحد ، أو عند جماعة او فرقة واحدة . فنلقى نزعة « الكلام »، وهي جانب الدفاع عن الدين بالعقل ، الى جانب « التصوف » ، وهو الجريان في مضمار الدين خلف العاطفة والانفعال، يرافقهما منزع « فقهي » يمثل هدف العقل العملي،العقل المشرع في الاسلام ، ثم منزع « الفلسفة » بالمعنى الدقيق وهو يستهدف الوصول الى الحقيقة عن طريق المنطق والاستدلال . ولعل مما « يلطف » غرابة هذا التلاقي أن نذكر تعقد « الروح العربية » التي جاء الاسلام مؤيداً لنزعاتها الثقافية ، وهي نزعات جمع وتأليف ، جمع بين العقل والعاطفة ، والايمان والفكر ، والدين والدنيا ، والامامة والسياسة ، مع سعي جاهد الى التوفيق بين الأطراف المتقابلة ولو أدى ذلك أحياناً الى التضحية بمقتضى الحواجز الاصطلاحية التي يستلزمها البحث المنطقي الميسر عن عنصر واحد بسيط يتخذه الباحث ستاراً لفراره من الالمام بالوقائع والمعطيات كلها بآن واحد . وإن امتناعنا عن الاسهاب في هذا الكتاب يحول بيننا وبين تناول التجربة الفلسفية بمعناها الواسع ، هذا المعنى الذي يشمل « التصوف » و « الفقه » كما يشمل « الكلام » و « الفلسفة » بالمعنى الدقيق . وعلى هذا فاننا نكتفي بالوقوف عند منزعين اثنين من منازع هذه التجربة الوسيعة ، ونقتصر على الالمام بالمجرى « الكلامي » وبالمجرى « الفلسفي » وحدهما ، لأنهما أكثر اتصالا بالأسلوب العقلي، وأقرب الى معنى الفلسفة كما يحددها النظر اليوناني-العربي-الغربي ، وهو مضمارنا في هذه البحوث.

الفصل الثاني

علم الكلام

بين « علم الكلام » في الاسلام و بين « الفلسفة » بالمعنى الدقيق جامع وثيق يمثله الاتجاه العقلي واعتماد المنطق والحجة والبرهان سبيلا لنوال القصد ، وبلوغ الهدف ، وتحقيق المرام . بيد أن التجربة « الكلامية » تختلف عن التجربة « الفلسفية » اختلافاً عظيما لا يرجع الى تفاوت المواضيع ولا الى تباين السبل، اذ المواضيع كلها واحدة مشتركة تنبع من مشاغل الناس في البيئة العربية الاسلامية والسبل واحدة مشتركة أيضاً لأن « الكلام » فكر عقلي و « الفلسفة » بحث عقلي كذلك. وأنما يمثل الاختلاف بينهما في الغاية المرموقة، والغرض المنشود . فالكلام - كما يرى (ابن خلدون) - « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف وأهل السنة » . والفلسفة تعليل بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية و « ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين[٦] » . فالمتكلم محام يدافع عن الاسلام ويزود عن حياضه ، ويجادل

بالتي هي أحسن ، ما استطاع اليه سبيلا . والفيلسوف باحث عقلي مدقق يرتب الأدلة والحجج وينظم الأقيسة والبراهين ثم يطلق الحكم على ما يجده حقاً في نظره كقاض .

نشأ « علم الكلام » من طبيعة الدين الاسلامي ذاته [٧] . وقد ذكرت في أسباب تسميته آراء كثيرة منها أنه سمى « علم الكلام » لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الاولى مسألة كلام الله وخلق القرآن. فسمي العلم كله بأهم مسألة فيه. أو: لأن مبناه « كلام صرف » في المناظرات والعقائد ، وليس يرجع الى عمل. أو: لأن أنصاره تكلموا في مسائل كان السلف يسكت عنها. أو: لأنه في طرق استدلاله على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبنيه مسالك الحجة في الفلسفة ، فوضع للاول اسم مرادف للثاني ، وسمي « كلاماً » مقابلة لكلمة « منطق » .

ولعل وجه الصواب في استجلاء سر هذه التسمية أن ننظر الى تاريخ ولادة هذا العلم ونتبع تطوره ونماءه حتى نجده في عصر (المأمون) مثلا وقد استوى على سوقه وأصبح شيوخ المعتزلة يستأثرون بدعوى أن « الكلام » لهم دون سواهم ، وما هذه الدعوى سوى مرادف قولنا : إن علم الكلام يعنى « الفقه في الدين » نظير « الفقه في العلم » وهو علم القانون [٨] .

والثابت أن اسم المتكلم يطلق على من يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد والعقيدة موضوع برهنة جدلية ، مجتلباً براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها . وسريعاً أخذ الاصطلاح يتسع ويستعمل للدلالة على هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة ، بسبب الدين ، كمبادىء لا تقبل المناقشة ، موضوع برهنة . فيتكلمون في تلك القضايا او المبادىء ويعالجونها ثم ينتهون

بتركيز هذه المبادىء في صيغ يرون من الواجب أن تكون مقبولة حتى من الأدمغة المفكرة (٩) .

رأى (غولدتسيهر) أن أقدم المتكلمين هم المعتزلة. وذهب الاستاذان (حنا فاخوري) و (خليل الجر) الى أن (الاشعري) هو مؤسس علم الكلام بمعناه الذي حدده (ابن خلدون). ولكننا نرد هذين الرأيين المتعارضين معاً ، ونعتقد أن (علم الكلام) كان موجوداً قبل انشقاق (واصل بن عطاء) مؤسس فرقة الاعتزال. ونجد من الغلو ان نحصر دلالة (علم الكلام) على المنزع السلفي أو السني وحسب كما أعلن (ابن خلدون) وجاراه الاستاذان الزميلان . وعندنا أن (الكلام) كان ذائعاً في جميع الفرق الدينية الاسلامية ، وهي فرق دينية -سياسية- ثقافية معاً . وكان (الكلام) في بادىء الامر جملة مذهبية غامضة متحولة . ثم أخذت تتفتح وتتضح ببطء تبع يقظة الذكاء الجمعي تدريجياً في أواخر العصر الاموي والعصور العباسية المتلاحقة . وكانت ولادة هذا العلم ترافق هذا الوعي وتستجيب لذيوع التعليم الفلسفي من جهة ، كما تتسق مع نمو التطور الطبيعي للفكرة الدينية ذاتها من جهة اخرى . وربما بلغ هذا الامر في جلائه جلاء اليقين اذا فطن الباحث الى أن ماهية علم الكلام تلبي في الواقع النزعات المتباينة لدى اكثر المواطنين عدداً في البيئة الاسلامية . وهذه النزعات تقع في منزلة بين منزلتي الفكر الفلسفي المجرد والفكر العملي اليومي المشخص، أي بين النظر والعمل . وهو لذلك يمثل «الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام، تلك الحركة الوسيعة المتصلة بحياة الناس وعقائدهم وآمالهم وقيمهم وسلوكهم . ولا نتخيل ، ولو على طريق المجاملة ، امكان عدم ولادة علم الكلام وتوقف

نمائه وتطوره كما حسب ذلك جائزاً الأستاذ (ابو الحسن على الحسني الندوي) حين وصف نشأة الاعتزال بقوله : « أولع النـاس بالخوض في مسائل الذات والصفات ، وأثاروا مسائل ليست عندهم وسـائل الوصول اليها ، ومؤهلات الحكم عليها ، وكان ذلك بتأثير الفلسفة اليونانية التي لم تكن إلا مجموع خواطر لا تقوم على أساس علمي ، وطلسماً من كلمات ومصطلحات يروع الانسان ، فاذا افتقده لم يجده شيئاً . وقد كان المسلمون في غنى عن ذلك بما جاء به الرسول من علم محكم ، وبينة واضحة كما قدمنا . وقد انصرفت هممهم إلى الجهاد والفتح الاسلامي ، ونشر الدعوة والمسائل الجدية ، وتدوين العلوم المفيدة ، ملك عليهم ذلك عقولهم وأفـكارهم ، واستنزف جهودهم وأوقاتهم . فلمـا انتقلت العلوم اليونانية والسريانية إلى العربية ، وانصرف الناس عن ميدان القتال ، وتنفسوا عن الجهاد ، أثيرت هذه المباحث ، وأقبل الناس عليها ، وكان أسرع الناس اليها هي الطبقة التي كانت أشد انفعالاً وتأثراً ، وأسرع قضاء وتحكماً ، وكانت ذات فطنة وذكاء حاد . ولـكنه ذكاء ليس فيه عمق ولا نبوغ ، وكان ذكاء طافياً لم يعرف الرسوب والنزول إلى الأعمـاق والاستقرار في القعر . كان يتقدم هذه الطبقة طائفة تعرف في تاريخ الاسلام بالمعتزلة الذين كانوا مع ثقافتهم الواسعة ، وذكائهم النادر لم يتعمقوا في العلم ولم يدققوا ، وكانت ثقافتهم أوسع مما هي أعمق ، وقد أخطأ كثير منهم فهم حقيقة الدين ، وأسرفوا في تقدير سلطان العقل وحدود العلم الانساني ، فجاءت نظرياتهم في الدين ومباحثهم في ما وراء الطبيعة نظريات فجة لم تنضج بعد ، ومباحث مستعجلة قد فاتهـا الاحكام والتدقيق ، شأن كل شعب وكل طائفة في بداية الدور العقلي ، وفي الطفولة

العقلية ، ولو قدر لهم أن يعيشوا ويتقدموا في العلم لنقضوا كثيراً مما أبرموا ، وأبرموا كثيراً مما نقضوا» [١٠].

ولسنا هنا في صدد تفنيد هذا الرأي وتبيان تناقضه بين اعتبار الاستقرار في القعر دليل التعمق والنبوغ ، وبين الايمان بالتطور وبمجاراة مراحل النمو والتكامل في الفكر والعلم ، ولكننا نلاحظ ان المؤلف لم يتقيد بما دعا اليه من القول بان الحياة متحركة متطورة وان من الخطأ تطبيق مقاييس العصر على الشخصيات القديمة [١١] ؛ بل ذهب إلى أن علم الكلام وليد الفلسفة اليونانية والعلوم السريانية من غير أن يكون للبيئة الاسلامية أثر في ولادته ونموه وتكامله . وله أن يثابر في الاعتقاد بأن الفلسفة المذكورة هي مجموع خواطر لا تقوم على أساس علمي ، وكأن العلم هو علم العصر الذي نعيشه لا علم اليونان ومن عاصرهم ، ولكننا نتساءل قائلين : ترى هل هو جاد في تخيل ان من الجائز وقوف التطور العقلي لدى العرب والمسلمين في مرحلة العصر الأول من الاسلام ، وامكان تخلف فكرهم عن التفلسف من دون سائر البشر ، ونحن نشاهد معاينة وبالتاريخ أن كل فكر في أية أمة وشعب هو دائم التطور والنمو ما دام حياً ؛ وان للديانات كلها ، السماوي منها وغير السماوي ، لاهوتاً خاصاً يتعذر التغافل عنه ؟

الحق ان ولادة « علم الكلام » ترتكز إلى أسس عميقة متصلة بحاجات الفكر الجمعي لدى جمهرة المثقفين في الاسلام عامة ، واشياع الفرق الدينية بوجه خاص . ولا ريب أن ولادة فرقة المعتزلة تقدم لنا مثالاً انموذجياً رائعاً . ذلك ان (واصل بن عطاء) لم يكن يقدر على خلق مدرسة الاعتزال التي شغلت

منزلة عظمى في حياة الفكر الاسلامي لو لا ان استجاب له تلاميذه الجدد ، وايده اتباعه الذين كانوا متأهبين من قبل ، باستعداد مسبق ، لقبول وثبة جديدة في مضمار « تعقل الدين » ، أي في مجال الانتقال من مرحلة الايمان الساذج الى ايمان عقلي يؤلف النظر فيه قوام علم « اللاهوت » . وهذا الرأي يخالف ما يروى عادة في نشأة المعتزلة من أن سببها هو الخلاف في الرأي الذي أدى إلى انفصال (واصل) عن استاذه (الحسن البصري) الشهير . فالقضية التي ثار الخلاف حولها لم تكن قضية منافاة مذهبية من حيث الغاية ولا الطريقة. بل إن « اعتزال » (واصل) لم ينشأ في الدرجة الأولى عن مقاومة مذهبية تتعلق بمسألة كفر المسلم الذي يقترف معصية كبرى ، بل هو ناتج عن تقدم الفكر العربي وبلوغه مرحلة جديدة من مراحل تطوره . وهذه المرحلة كان يمثلها ذات الرجال الذين أصبحوا فيما بعد اتباع (واصل بن عطاء). وخير دليل — في رأينا — على ان الفكر الاعتزالي كان يمر بدور انتقالي في اول ظهوره هو تلك الفكرة الشهيرة التي نعتها (غولدتسيهر) بأنها « دقة عجيبة لاتبتغيها إلا العقول الفلسفية [١٢] » ، وهي فكرة أن الفاسق ينزل في منزلة وسط بين منزلتي الايمان والكفر . ومن الجلي ان التطور الذى ندل عليه إنما كان يتجه جهة تضييق حرية الاختيار الآلهية حرصاً على صيانة مفهوم العدل في نظر العقل .

وثمة مثل آخر يجلو الصيغة الشعبية ، بل الصيغة الجمعية ، لمناظرات علم الكلام والبحوث والمناقشات الكلامية العنيفة التي كانت تؤدي احياناً الى حوادث دامية ، ونعني تاريخ قضية « خلق القرآن » او « عدم خلقه » ولا

يخفى ان هذه « المحنة » قد اثارت اهتمام المسلمين في مختلف الطبقات، يستوي في ذلك الخلفاء والعلماء والفقهاء وسواد الناس .

وعلى هذا يجوز القول بان الفرق الدينية او الكلامية ، على اختلاف نزعاتها ومشاربها ، إنما هي أدنى الى ان تكون اوجهاً تعبر عن مناز ع الفكر العربي المتدين حين نهض يدافع — بأساليب العقل — عن عقيدته الاسلامية . فهذه الفرق جميعاً تصدر عن تيار فكري أعم هو التيار الذي يجعل « الكلام » « علماً نوعياً للعبقرية الفلسفية في الاسلام » ، ويجعل فرق « الكلام » أشبه بأمزجة يتوزعها سلم وحيد اكثر من اعتبارها مدارس متباينة يفترق بعضها عن بعض بالطريقة او التماسك المذهبي . وقد أصاب (احمد امين) كبد الحقيقة عندما أبان أثر القرآن في نشأة الحركة الكلامية ، والمع الى اتصال هذا« العلم » — في نمائه وتكامله — بظروف الحياة العربية الاسلامية والحاجة الداعية الى نهوض فئة من المفكرين بعبء تعقل الدين والدفاع عنه ضد خصومه من المثقفين غير المسلمين او المسلمين غير المخلصين. يقول: « إن القرآن الكريم ، بجانب دعوته الى التوحيد والنبوة وما اليهما ، عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد محمد (ص) فرد عليهم ونقض قولهم » . فتأصل ، من ثم ، موقف الدفاع والمناظرة في الفكر العربي المسلم ، ورسخت جذوره ، واضطر « المتكلمون » الى مناقشة كثير من المسلمين « الجدد » لأن كثيراً ممن دخلوا في الاسلام — بعد الفتح — كانوا من ديانات مختلفة : يهودية ونصرانية ومانوية وزرادشتية وبراهمة وصابئة ودهريين الخ . كانوا قد نشأوا على تعاليم هذه الديانات وشبوا عليها ، وكان ممن اسلم علماء في هذه الديانات.

فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم واستقرت على الدين الجديد، وهو الاسلام، اخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويثيرون مسائل من مسائله، ويلبسونها لباس الاسلام، وهذا ما يعلل ما نرى في كتب الفرق من أقوال بعيدة كل البعد عن « الاسلام » . ومن هنا نشأ واجب اضطلع به مفكرو الاسلام، هو واجب المناظرة والنقد .

أضف الى ذلك ان من شأن « التعقد » العربي المسلم ان الخصومات السياسية ذاتها كانت تصطبغ بلون المناظرة الدينية، وكان اولاء الذين يتقاتلون من أجل هدف أعلى سياسي انما كانوا يناضلون في الوقت عينه من أجل آرائهم في الدين والايمان، وكان الحرص على ازدياد اتباع فرقة ما وانتشارها في الناس سبباً موصولاً في مزج الفكر بالسياسة وبالعقيدة معاً، فكانت كل فئة من الفئات، او فرقة من الفرق، تدّعي لنفسها ميزة الصدق والصواب، وتحتكر الحق بتوزيع الكفر والايمان على الناس، وبمنحهم وثيقة الدخول الى الجنة او الخلود في النار، وكانوا يتقارعون في هذا الميدان باسم الدين، وهم في الحق يصطرعون لاختلاف نزعاتهم السياسية، ومصالحهم القومية او الاقتصادية او الفكرية والثقافيه .

وجملة القول، ان المتكلمين، جماعات وأفرادا، يتفقون كلهم في الاتصاف بدعوى دفاعهم عن الدين، وتذرعهم بامتلاك ناصية الحق، ثم نقد كل جماعة منهم او كل فرد لسائر الجماعات او الافراد، واستنادهم الى تأييد هذا النقد باللجوء الى الحجة والدليل، وهذه الحجة او الدليل نتيجة استخدامهم العقل والنظر العقلي على تفاوت فيما بينهم بحسب تفاوت حظ كل جماعة او كل مفكر

فرد من الايمان بمنزلة العقل الى حد كبير او صغير .

وقد تضاربت الاقوال ، وكثر تضاربها ، حول احصاء الفرق الكلامية في الاسلام وتصنيفها . ولعل (ابن حزم) يقف موقفاً « مدرسياً » صحيحاً حين يحدد «فرق المقرين بملة الاسلام» بخمس فرق هي: أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج [١٣] . ونحن سنعرض بايجاز المامة خاطفة عن هذه الفرق « المدرسية » ونسعى الى تتبع ما سبقها وما لحق بها من حركات تحت عنواني « الفرق الاولى » و « الفرق المتأخرة » ونختم بالماعة الى حركة « الاصلاح الديني الحديث » ..

آ — الفرق الاولى

تذكر رواية شهيرة ان (عمر بن الخطاب) أتي بسارق فقال : لم سرقت ؟ فقال : قضى الله علي ، فأقام عليه الحد ثم ضربه اسواطاً ، فقيل له في ذلك ، فقال (أمير المؤمنين) : القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله تعالى . فاذا صحت هذه الرواية فهمنا منها تنبه الافكار الى مشكلة « حريةالاختيار » وخلصنا الى ان (عمر بن الخطاب) يحاسب الناس على أفكارهم ويعتبر الجلد جزاء لبحث أمر النبي (ص) — بحسب شرح الراوي — بعدم الخوض فيه ، نظراً لأن الله لم يقض على السارق بأن يكون سارقاً . . وإلا بطل التعليم وفقدت المسؤولية ، وهذا كله يباين روايات أخرى تعلن إن (الفاروق) لم يكن يعارض الاجتهاد بالرأي . .

والحق ان « الكلام » في القدر ، إثباته ونفيه ، موضوع من المواضيع

الاولى التي بدأ بها الفكر الكلامي فيما يبدو ، وقد تبلورت التجربة الكلامية في أول عهودها داخل فرق رئيسية ثلاث هي : (القدرية) ، و (الجبرية) ، و (الصفاتية) .

القدرية

نهض بها (محمد بن خالد الجُهني) المتوفي ٨٠ هـ - ٦٩٩ م وخلفه (غيلان ابن مروان الدمشقي) وآخرون ، قالوا : إن الانسان حر الارادة وله قدرة على أعماله فأطلق خصومهم عليهم اسم « القدَرية » بالاستناد الى حديث جاء فيه « القدرية مجوس هذه الامة » ، وكان الاولى تسمية خصومهم بهذا الاسم لأنهم يقولون بأن القدر يحكم جميع أعمال الانسان من خير وشر .

والقدرية — في جميع الاحوال — يقولون ان الانسان مخير مختار ، لا مسّير مجبر ، وانه قادر على فعل الخير والشر ، مسؤول عما يفعل يوم الحساب ، مثاب على الخير ، معاقب على الشر ، وذلك بمقتضى العدالة الالهية . وهم يتأولون الصفات الذاتية مثل « اليد » و « العين » التي وصف بها الله في (القرآن) وينفون الصفات المعنوية « كالعلم والقدرة » ، فيذهبون الى أن صفات الله وذاته أمر واحد ، أي ان الله تعالى عالم بذاته لا بعلم خارج عن ذاته ، وقادر بذاته ، لا بقدرة خارجة عن ذاته . .

الجبرية

نهض بها (جهم بن صفوان) المتوفي ١٢٨ هـ - ٧٤٥ م وتابعه جماعة عرفوا احياناً بالجهمية نسبة اليه وهم يقولون : إن العبد مجبر مسيّر في كل مايفعل .

لا اختيار له مطاقاً ، ولا قدرة له على شيء ، وقد انطلقوا من الآية القائلة : « وليس كمثله شيء » فنفوا الصفات الالهية التي تحتمل التشبيه ، ونزهوا الله عن مخلوقاته ، وانكروا الرؤية السعيدة ، رؤية الله في الآخرة ، وتأولوا آية « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » وأعلنوا اعتقادهم بفناء الجنة والنار لان البقاء — في رأيهم — صفة خالصة لله تعالى لا يشاركه فيها شيء .

الصفاتية

نهض بها (عبد الله بن سعيد الكلابي) وتابعه في موقفه جمهور كبير من العلماء فامتنعوا عن التأويل واقتصروا على التنزيل من غير تبيان « كيف » ، بل اكتفوا بما جاء كما جاء وقالوا مثلاً في فهم معنى « يد » الله : إن له يداً ولكن ليست كيد الانسان . ومنهم من تطرف فوقع في التشبيه وهم المجسمة او المشبّهة . أما في موضوع القضاء والقدر فقد اعتنقوا الفكرة الذائعة في سواد المسلمين وهي تنفي عن العبد القدرة والارادة ، وتعتبر الانسان مسيراً بقضاء من ربه وقدر في ما يفعل وفي ما يدع .

ب — الفرق المدرسية

تضم الفرق « المدرسية » التي كثرت وتنوعت وازدهرت في أوج نماء « علم الكلام » عدداً كبيراً من النزعات والآراء تجمعها أسماء خمسة يشير كل واحد منها الى حركة واسعة ، ومجرى من مجاري تطور الفكر العربي المسلم فيما سبق عصر التقهقر والانحطاط . وسنتحدث بايجاز عن هذه الفرق « المدرسية »

ونلمع الى اشهر النزعات التي تنطوي عليها كل منها . ونبدأ بالخورج ثم الشيعة فالمرجئة والمعتزلة وأهل السنة والجماعة.

الخوارج

رجع جنود « علي بن ابي طالب» من معركة «صفين» متباغضين متنافرين يمزق شملهم تباين الرأى حول مسألة التحكيم. فلما دخل «علي» (الكوفة) تخلف عنه فريق من أنصاره السابقين ، وخرجوا عليه ، وأنصرفوا إلى «حروراء» ، ونزل بها منهم اثنا عشر الفاً ، وما لبث أن انضم اليهم آخرون بعد ظهور نتيجة التحكيم وفوز «معاوية» بامارة المؤمنين ، فاطلق عليهم جميعاً اسم «الخوارج» أو «المحكمة» أو «الحروريون». وقد انقسمت فرقهم إلى عشرين فرقة فرعية يجمع بينها القول با كفار (علي) و (عثمان) و (أصحاب الجمل) و (الحكمين) وكل من رضي بالتحكيم ، وصوب الحكمين أو أحدهما كما اتفقوا جميعاً في وجوب الخروج على السلطان الجائر. ومن أشهر هذه الفرق الفرعية :

١ ـ الأزارقة : اتباع (أبي راشد نافع بن الأزرق الحنفي) وهم يتميزون بتكفير مخالفيهم من المسلمين واستحلال قتل أطفالهم ونسائهم.

٢ ـ النجدات : اتباع (نجدة بن عامر الحنفي) وهم لا يكتفون بالقول بجواز قتل مخالفيهم من المسلمين فعل (الأزارقة) بل يذهبون الى واجب قتلهم.

٣ ـ الصفّرية : (اتباع زياد بن الاصفر) وهم لا يكفّرون القعدة عن القتال إذا كانوا موافقين لهم في الدين والاعتقاد ، ولا يرون قتل أطفال المشركين ونسائهم.

٤ — الاباضية : اتبـاع (عبد الله بن اباض التميمي) وهم يذهبون إلى أن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين ، وان من الجائز مصاهرتهم وان دارهم دار توحيد، إلا معسكر السلطان فانه دار بغي . وتقسم (الاباضيه) ذاتها إلى ثلاث شعب هي: (الحفصية) و (الحارثية) و (اليزيدية). ومهما تباينت تفاصيل الاراء والمواقف الفرعية لدى (الخوارج) فانهم جميعاً يشتركون في تميزهم :

اولا : عن الشيعة : من حيث أن الخوارج يكفّرون (علياً) ، وينكرون التقيه ، ولا سيما تقية العمل. ويرون واجب الخروج على السلطان الجائر من غير مواربة ولا تدبر .

ثانياً : عن المرجئة : من حيث أنهم ينكرون موقف الارجاء الحيادي المسالم ولا يرجئون أمر اصحاب الفتنة إلى الله ليقضي هو بينهم .

ثالثاً : عن المعتزلة الذين وضعوا مرتكب الكبيرة من المسلمين ، أي الفاسق، في منزلة بين منزلتي الايمان والكفر ، في حين أن الخوارج يكفّرونه. كما أنهم لا يهاودون في تطبيق مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولعل مصدر «خروجهم» هو رأيهم في الامامة وقولهم انه ، إن كان لا بد منهـا ، فأصلح الناس لها أحق بها ، سواء كان قرشياً أم لا ، عربياً أم لا. وقد جانبوا التأويل والتزموا حرف الآيات القرآنية . وأثبتوا الفعل للعبد ، واستعاروا من المعتزلة بعض رأيهم في القدر خيره وشره . ومنهم من يعلن بان أفعال العباد مخلوقة لله ، ومكتسبة للعبد بالحقيقة لا بالمجاز .

الشيعة

ظهرت بذرة (التشيع) منذ وفاة الرسول ﷺ واختلاف المسلمين حول من يخلفه إذ ذهب بعضهم إلى أن الخلافة يجب أن تكون في آل بيت النبي ، وان (علي بن أبي طالب) ، ابن عمه وزوج ابنته (فاطمه) ، احق الناس بها . وظلت هذه البذرة غافية في عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة ، وبقيت في مستوى الحزب السياسي الى أن انضم الى انصار (علي) وولده الموالي الساخطون على عصبية العرب (الامويين) القومية، ولا سيا (الفرس) الذين ينظرون نظرة (كسروية) في تعظيم البيت المالك ، كما انضم اليهم فريق من الغلاة الذين حقدوا على الاسلام فنشأ من هذا التحالف السياسي مبدئياً فرقة (الشيعة) التي ترى أن (النبي) أوصى نصاً على خلافة (علي) وان الخلفاء الراشدين الثلاثة الاولين وخلفاء (بني أمية) و (بني العباس) كلهم غاصبون لم يأخذوا بالنص على الوصاية .

افترقت(الشيعة) الى شعب كثيرة متفاوتة شتى ، ومرد افتراقها الى امرين:

١ — الاختلاف في المبادىء والتعاليم : فمن الشيعة الغلاة المتطرفون الذين يسبغون على الأئمة من نسل (علي) ثوب القداسة ويبالغون في الطعن على من خالف (علياً) وحز به حتى درجة التكفير . ومنهم المعتدلون الذين لا يسرفون في إقرار حق الأئمة بالخلافة ويكتفون باعتبار خطأ من خالفهم زللا لا يبلغ رتبة الكفر .

٢ — الاختلاف في تعيين الأئمة : فقد أعقب (علي) وأبناؤه كثيرين واختلف الشيعة فيما بينهم على تعيين الأئمة من ذرية (علي) : منهم من يقول هذا ، ومنهم من ينادي بذاك .

من أشهر فرق الشيعة ، على تفاوت منزلتها من الغلو والاعتدال :

١ ـــ السبأية : اتبـاع (عبد الله بن سبأ) ، وهو يهودي امه أمة سـوداء ولذا يعرف بابن السوداء. اذاع في الناس دعوى أنه وجد في التوراة ان لكل نبي وصياً.وان (علياً) وصي (محمد)، وأنه خير الاوصياء، كما أن (محمداً) هو خير الانبياء. وزعم ان(محمداً) سيرجع الى الحياة الدنيا ويقول : «عجبت لمن يقول برجعة (المسيح) ولا يقول برجعة (محمد) »·وقد انتهى (ابن السوداء) الى ادعاء الوهية (علي بن ابي طالب)،فهمَّ (علي) بقتله ، ثم اكتفى بنفيه الى (المدائن). ولما قتل (علي)صوّر (ابن سبأ) للناس ان (علياً) صعد الى السماء صعود(ابن مريم) وأن الرعد صوته ، والبرق بسمته ، وأنه سيرجع الى الارض.

٢ ـــ الغرابية : قالوا إن (علياً) يشبه (النبي) كما يشبه الغراب الغراب، فسموا لذلك بالغرابيـة . وذهبوا الى أن الرسالة كانت لـ (علي) ولكن (جبريل) أخطأ فنزل على (محمد) . ولعل هاتين الفرقتين مما يجدر إخراجه عن فرق (الشيعة) لأن (الشيعة) أنفسهم يصفون اتباعهما بانهم « غـلاة »

٣ ـــ الكيسانية : اتباع(كيسان)* ، وهو مولى (علي بن أبي طالب) أو تلميذ ابنه (محمد بن الحنفية) ، وهذه الفرقة تقدس شخص الامام ، وتثق بعلمه ثقة مطلقة ، وتعترف له بالعصمة . وترى أن الامام بعـد (علي) و (الحسن) و (الحسين) هو (محمد بن الحنفية) الذي لم يمت ، وإنما أقام بجبل (رضوى)

* تنسب هذه الطائفة الى(كيسان) مولى (علي بن ابي طالب) الذي قتل في موقعة(صفين) سنة ٣٧ هـ / ٦٥٨ م . وفي رواية ضعيفة لـ (المسعودي) و (ابن عبد ربه) تنسب الى (المختار بن ابي عبيـد (الذي ثار في خلافة (عبد الملك بن مروان) فقتله (مصعب بن الزبير) سنة ٦٧ هـ / ٦٨٧ م .

عنده عسل وماء، وانه سيعود ليهدي الناس ويملأ الارض عدلا بعد أن ملئت جوراً. ومن أشهر آراء (الكيسانية) قولهم بالبداء، أي ان الله تعالى يغير ما يريده تبعاً لتغير علمه وتبدله، وان الارواح تتناسخ، وان لكل شيء ظاهراً وباطناً، ولكل تنزيل تأويلا، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة، وانما انتشر في العالم من حكم وأسرار مجتمع في الشخص (الانساني)، وهو العلم الذي آثر به (علي) ابنه (محمد بن الحنفية)، وان كل ما اجتمع فيه هذا العلم فهو الامام حقاً.

٤ ـ الزيدية: اتباع (زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب)* وهم يقولون بجواز امامة المفضول مع قيام الأفضل. ولذا فانهم لا يتبرأون من (أبي بكر) و (عمر)، بل يصححون امامتهما، ويرفضون مبدأ التقية والعصمة وغياب الامام أو اختفائه. ويعتبرون الأئمة كسائر الناس لولا أنهم أفضل البشر بعد (الرسول). وقد تأثرت (الزيدية) بـ (الاعتزال) واشترطوا الاجتهاد في الأئمة. ولما انفض سائر (الشيعة) من حول (زيد بن علي) لاعتداله وقال غلاتهم: (جعفر) امامنا بعد أبيه (علي زين العابدين) سماهم (زيد) بـ (الرافضة).

٥ ـ الامامية: اسم شامل يشير الى طائفة من الفرق الشيعية التي تختلف

---

* تلمذ (زين بن علي بن العابدين) على (واصل بن عطاء الغزّال)، رأس (المعتزلة) واصبح جميع اصحابه (معتزلة) الا من خرج عليه منهم. ثار ضد (الامويين) لانتزاع الخلافة منهم فحاربه (يوسف بن عمر الثقفي) فتوفي (زيد) متأثراً بجراحه سنة ٩٤هـ/ ٧١٢ م.

عن (الزيدية) في قولهم ان الأئمة لا يُعرفون بالوصف كما قال الامام (زيد بن علي) ، بل انهم يعينون بالشخص . و (النبي) عيّن الامام (علي) ، وهو يعين من بعده ، وهكذا.

من أشهر فرق الامامية فرقتان : (الاثناعشرية) و (الاسماعيلية) .

آ — الاثناعشرية : هم القائلون باثنى عشر اماماً أولهم الامام (علي) ثم ابنه (الحسن) ثم (الحسين) ثم (على بن الحسين زين العابدين) ثم (أبوجعفر محمد الباقر) ثم (أبو عبد الله جعفر الصادق) ثم (موسى الكاظم) ثم ابنه (أبو الحسن علي الرضا) ثم (ابو جعفر محمد الجواد) ثم (علي الهادي) ثم (أبو محمد الحسن العسكري) ثم (محمد المهدي المنتظر) وقد اختفى منذ سنة ٢٦٠هـ ـ ٨٧٣ م .

ب — الاسماعيلية : وينتسبون الى (اسماعيل بن جعفر الصادق) ، فيتفقون مع (الاثناعشرية) في تسلسل الأئمة الى (جعفر الصادق) ، ويختلفون من بعد (جعفر) . فيقرر الاسماعيلية ان الامام بعد (جعفر) ابنه (اسماعيل)، ولكنه مات قبله . ورغم ذلك اتبع (الاسماعيليون) الامامة في عقبه ، وذهبوا الى أن الامامة انتقلت من (اسماعيل بن جعفر) الى ابنه (محمد المكتوم) وهذا أول الأئمة المستورين . ثم تلاه (اسماعيل بن محمد) ثم (محمد بن اسماعيل) ثم (أحمد بن محمد) ثم (عبد الله بن أحمد) ثم (أحمد بن عبد الله) ثم (الحسين بن أحمد) ثم (عبد الله بن الحسين بن أحمد) وهو الذي ظهر في (المغرب) أولا باسم (عبد الله المهدي) وكان من عقبه من أنشأ الدولة (الفاطمية) .

سميت (الاسماعيلية) بأسماء أخرى منها (السبعية) و(الباطنية) و(التعليمية)

ومن شُعبهم فرقة تعرف باسم (الحشاشين) ...

أما عقائد (الشيعة الامامية) ، بوجه عام ، فيمكن تلخيصها بقولهم : ١ — بعصمة الأئمة : فلا يجوز على الامام أن يخطىء وينسى . والأئمة هم الشفعاء بين الله والناس ، ٢ — بالمهدية : أي بارتقاب ظهور امام منتظر هو المهدي الذي يملأ الارض عدلا كما ملئت جوراً ، ٣ — بالرجعة ، أي برجوع (النبي) و (علي) و (الحسن) و (الحسين) ، ورجوع خصومهم مثل (أبي بكر) و (عمر) و (عثمان) و(معاوية) ، الى الدنيا ، بعد ظهور (المهدي) فيعذب المعتدون ويصلب (أبو بكر) على شجرة ثم يموتون جميعاً ثم يبعثون يوم القيامة ، ٤ — بالتقية : وهي نظام المداراة واسلوب الكتمان والتظاهر بما ليس في الحقيقة الباطنة : كل ذلك لضمان النجاح في الثورة بعد اعدادها اعداداً دقيقاً و «تخطيطها» في ظل التقية الى أن يحين الوقت الملائم للخروج.

٦ — الراوندية : فرقة من غلاة الشيعة ناهضت العلوية في أيام العباسيين وذهبت الى ان احق الناس بالامامة هو (العباس بن عبد المطلب) لأنه عم (الرسول) ووارثه وعصبته. ثم يأتي من بعد (العباس) ابناؤه باستثناء (علي بن ابي طالب) إذ اجازوا بيعته لأن (العباس) بايعه في رأيهم. وقد غلت (الراوندية) أو فريق منهم ، فعبدوا (ابا جعفر المنصور) ، وطاروا قائلين : (أنت أنت) أي أنت الله . وذهبوا الى قصر (المنصور) ، قصر الرب، وزعموا صحة التناسخ فحبس (المنصور) مائتين من أعيانهم.

٧ — الدرزية أو الحاكمية: يعتقدون أن الخليفة الفاطمي (الحاكم بأمر الله) قد أختفى ليلة الأثنين السابع والعشرين من شهر شوال سنة ٤١١هـ - ١٠٢٠م

وأنه سيعود عند زوال المفاسد الذائعة في العالم، فهو اذن الامام المنتظر . وربما جاز الأخذ برأي القائلين بنظرية الحلول ، أي حلول الله في نفس الامام ، وان (الحاكم بأمر الله) اعلن حلول الله فيه ، ودعا الى عبادته، وبشّر بهذا المذهب (حمزة الدرزي) ، فنسب (الدروز) اليه كما نسبوا الى (الحاكم) عينه.

٨ — العلوية او النصيرية : اختصمت هـذه الفرقة مع الدرزية بوجه خاص لان (الدروز) يؤلهون (الحاكم بأمر الله) ، و (النصيرية) أو (العلوية) يؤلهـون (علياً) ويرون أنه لم يمت، وانه آله او قريب من الله، بل يذهبون ، او بعضهم، الى أن (علياً) «خالد في جوهره الالهي ، وانه آله في حقيقته الباطنية بينما يظهر للناس في أنه امام » . و(النصيرية) تؤمن بثالوث قوامه(علي) و (محمد) و (سلمان) ويرون أن (محمداً) فيض (علي) وأن (سلمان) هو المبشر به .

المرجئة

كثر الجدل في اواخر عهد (عثمان بن عفان) حول طبيعة حكمـه وقيمته ثم اختصم الناس حول مغزى قتله وشرعيته أو عدم شرعيته. فشك (المرجئة) في موقع الحق وقالوا : نحن لا نتبرأ من أصحاب (عثمان) ، ولا من أصحـاب (علي) ولا نلعنهما ، ولا نشهد بينهما ، ونرجيء امرهما الى الله حتى يكون الله تعالى هو الذي يحكم بينهما .

ثم تكلم (المرجئة) في مشكلة الايمـان عامة ، وذهب (ابن حزم) الى أن المرجئة طائفتان : اولاهما تقول بان الايمان قول باللسان. والاخرى تقول ان الايمان عمل قلبي ، وان اعلن الانسان الكفر بلسانه ، أو ان عبد الاوثان ،

او لزم اليهودية او النصرانية ، فهو مؤمن كامل الايمان عندالله ،يستحق دخول الجنة ... وثمة طائفة ثالثة من (المرجئة) تذهب الى أن من آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمن كافر معاً : ليس بمؤمن على الاطلاق،ولا بكافر على الاطلاق ! يقول المرجىء (مقاتل بن سليمان):« لا يضر مع الايمانسيئة جلت أو قلت . ولا ينفع مع الشرك حسنة أصلا » .

تختلف (المرجئة) عن (الخوارج) وعن (المعتزلة) وعن (الشيعة) معاً . فـ (الخوارج) و (المعتزلة) يشترطون الاتيان بالطاعات شرطاً ثالثاًمنشروط الايمان يضاف الى التصديق بالقلب والاقرار باللسان . أما (المرجئة) فانهم يرجئون العمل ويرون أن الايمان لا يزيد ولا ينقص ، لأنه تصديق بالقلب وحسب ، او أنه تصديق بالقلب واقرار باللسان وحسب. وتختلف (المرجئة) عن (الشيعة) في قولهم بان الامام اذا أخطأ لم تزل امامته ، بل تبقى طاعته واجبة ، وتجوز الصلاة وراءه .

بيد أن اختلاف (المرجئة) عن (الخوارج) و (المعتزلة) يتجلى ، أكثر ما يتجلى ، في المشكلة التي كثر الجدل حولها ، مشكلة مرتكب الكبيرة من المسلمين . فـ (الخوارج) يرون أنه كافر . و (المعتزلة) يرون أنه فاسق أي في منزلة بين منزلتي الايمان والكفر . أما (المرجئة) فترى أنهمؤمن لانهمصدق بقلبه ، وأنه غير مخلد في النار ، بل يعذب بمقدار ، وربما عفا الله عنه وتغمده برحمته . ولذا وُصف كثيرون من أئمة الفقه والسنة بانهم (مرجئة) باعتبار ، فاطلق هذا الوصف مثلا على (أبي حنيفة) وتلاميذه مثل (أبي يوسف) و (محمد) وغيرهما .

المعتزلة

في المعتزلة تجتمع - باعتبار - « حصيلة الآراء التي دار حولها الجدل بين الجبرية والقدرية والمرجئة ، واستند فيها النهج الفكري الى أصول عقلية اغريقية وانجلت المبادىء المستمدة من اللاهوتين اليهودي والمسيحي ، وتبلور الدفاع عن العقيدة الاسلامية في وجه المذاهب الدخيلة ، وتحرر الفكر ، وتفرع الجدل ،و تقلبت ظلال العقل على فنون المنطق . وكانت المعتزلة نقطة انطلاق السنة المتفلسفة - (الاشعرية) - ومعتمد الفلسفة كلما اعوزت الفلاسفة وسائل التوفيق بين العقل وظاهر الشرع »(١٤) .

وللمعتزلة اسماء كثيرة منها ما هو عام مثل (المعتزلة) و (أهل العدل والتوحيد) و (اهل الحق) ، ومنها ما هو خاص بحسب ما يعزى الى فرق (الاعتزال) من آراء مثل اسم (القدرية) و (الجهمية) و (الوعيدية) و (المعطلة)، او كمجموعة الاسماء التي ذكرها (المقريزي)وهي(الحرقية)لقولهم الكفار لا يحرقون الا مرة ؛ و (المفنية) لقولهم بفناء الجنة والنار؛ و(الواقفية) لقولهم بالوقف في خلق القرآن ؛ و (اللفظية) لقولهم ألفاظ القرآن مخلوقة ؛ و (الملتزمة) لقولهم الله تعالى في كل مكان ؛ و (القبرية) لانكارهم عذاب القبر (١٥) .

والحق أن أصول (الاعتزال) التاريخية ترقى الى عهد قديم . فقد ولد في (المدينة) ، قبيل وفاة الخليفة الثاني (عمر بن الخطاب) ، رجل شهير « جمع

في نفسه علوم زمانه وعلّمها بما أوتي من طلاقة وبيان ، هو (الحسن البصري) الذي كانت له في (البصرة) مدرسة يرتادها أكابر المثقفين ، وكانت تثار في مجالسه كبرى المسائل اللاهوتية » [١٦] . وقد نما (الاعتزال) داخل هذه المدرسة على يد (واصل بن عطاء) و (عمرو بن عبيد) ، فنجح (واصل بن عطاء) في جمع عدد غفير من الاتباع حوله وأرسل دعاته الى الامصار وكلفهم ببث الدعوة في سائر الطبقات حتى انتشرت آراء (المعتزلة) لدى خلفاء كـ (المأمون) و(المعتصم) و (الواثق) انتشارها لدى سواد الشعب والعجائز في البيوت .

ولكن (الاعتزال) ـ شأنه شأن سائر مجاري « الكلام » ـ لا يؤلف مدرسة واحدة تامة جامدة متسقة . بل انه قد تطور ومر بأدوار مختلفة وانبثقت عنه فرق فرعية حسب (البغدادي) أن عددها عشرون فرقة ، كل واحدة منها تكفر سائرها [١٧] . ولكن من الاصح أن ننظر الى هذه الفرق نظرتنا الى أغصان دوحة واحدة ، نمت على تفاوت بحسب الظروف والاوضاع، ولكنها لا تتنافى بالتناقض ، وهي كالبؤر التي تبث الاشعاع المعتزلي في كل اتجاه ، وهذه البؤر تتعاقب على الاغلب ، ويحمل كل منها اسم الرئيس الذي يدير المركز ويشرف عليه . ومن الجائز أن نلم المامة خاطفة بتأريخهم وبتطورهم ، فنذكر ، بالاعتبار الاول ، أن تاريخهم يقسم الى أدوار ثلاثة هي دور التكوين فالازدهار ثم الانحطاط .

آ — دور التكوين : ويمثله (واصل بن عطاء) * و(عمرو بن عبيد)

ب ـ دور الازدهار : ويتجلى في فرعين رئيسين (بصري) و (بغدادي)

ففي (البصرة) نجد من بين تلاميذ (واصل) :

١ ـ ابو الهذيل العلاف **

٢ ـ ابراهيم النّظام***

٣ ـ الجاحظ ****

وفي (بغداد) نجد من بين تلاميذ (عمرو) :

١ ـ بشر بن المعتمر

---

* ولد (واصل بن عطاء) سنة ٨٠ هـ — ٧٠٠ م في (المدينة) وكان من الموالي . ثم سافر الى البصرة ، وسمع من (الحسن البصري) ، ثم « اعتزل » حلقته في المسجد واسس حركة (الاعتزال) وارسل الدعاة بها يبشرون في الآفاق ويلفون الناس حوله ، وتوفي سنة ١٣١ هـ - ٧٤٩ م .

** عاش (ابو الهذيل العلاف) بين سنتي ١٣٥ - ٢٣٥ هـ — ٧٥٣ — ٨٥٠ م ولقب بال (علاف) لأن داره في (البصرة) كانت في (العلافين) . اشتهر في أيام (المأمون) وبرع في الجدل والاقناع ، ويعتبر اول من أثار في الاسلام مسائل كثيرة أخذها من الفلسفة (اليونانية) .

***عاش (ابراهيم بن سيار بن هانيء النّظام) بين سنتي ١٨٥ - ٢٢١ هـ — ٨٠٢- ٨٣٦ م وكان آية في النبوغ فاق معلمه (العلاف) ، عاش في (بغداد) حيناً ، وتفلسف في نثره وشعره ، وامتازت عقليته بركنين اساسين هما : الشك والتجربة . ولذا فقد جمع الأدب الى الكلام والعلم والفلسفة .

**** عاش (ابو عثمان عمرو بن بحر) الملقب بـ (الجاحظ) بين ١٥٩ -٢٥٥ هـ- ٧٧٥ - ٨٦٨ م وكان معلم العقل والأدب ، وترك من الآثار ما يمكن اعتباره موسوعة معارف عصره . اما نبوغه فتجلى في كل ما جاز ذهنه ومر على لسانه او خط بقلمه .

٢ ـ ابو موسى المردار الملقب براهب المعتزلة *

٣ ـ احمد بن ابي دؤاد

٤ ـ ثمامة بن الاشرس

٥ ـ جعفر بن حرب

٥ ـ جعفر بن مبشر

٧ ـ ابو جعفر الاسكافي

٨ ـ ابو الحسن الخياط

٩ ـ ابو القاسم البلخي الملقب بالكلبي .

جـ ـ دور الانحطاط : وقد لمعت فيه أسماء :

١ ـ ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي

٢ ـ ابو هاشم ابراهيم بن محمد الجبائي

٣ ـ ابو الحسن الاشعري رأس حركة الاشاعرة

٤ ـ ابو عبد الله الحسين بن علي البصري

٥ ـ ابو الحسين التنوخي الأزرق

٦ ـ القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني

٧ ـ ابو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري

---

* لقب (عيسى بن صبيح المعروف بابي موسى المردار) بلقب راهب المعتزلة وعزيت اليه آراء اشتراكية منها أنه أوصى بان لا يورث ورثته من تركته وأن يفرق ما خلف على المساكين لأن ماله لم يكن له بل للفقراء فخانهم اياه ولم يزل ينتفع به طول حياته ، توفي سنة ٢٦٦ هـ - ٨٨٠ م .

٨ ـ ابو بكر محمد بن علي الاخشيدي

٩ ـ جار الله ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشري .

أما تطور الفكر المعتزلي فمن الجائز ان نميز فيه مرحلتين اساسيتين هما مرحلة المعتزلة الكلامية اولاً ، وهي مرحلة الدفاع عن الاسلام بالرد على خصومه وحمله الى اقاصي الأرض للتبشير به ؛ ثم مرحلة المعتزلة المتفلسفة حين اضطر المعتزلة الى مناهضة خصومهم المثقفين باعتماد المنطق والفلسفة ولكنهم مالبثوا ان قلبوا الوسيلة غاية فأحبوا الفلسفة لذاتها ، وصاروا يعظمون فلاسفة (يونان) ويعتبرونهم في منزلة تقترب من عتبة النبوة ، كما فعل مثلا (جماعة اخوان الصفاء)، فحرصوا على إظهار الاتفاق بين الفلسفة والدين،فعل الفلاسفة المسلمين بالمعنى الدقيق ؛ وقد جاء وقت بذل (المعتزلة) فيه قصارى جهدهم في مواضيع فلسفية بحتة كالحركة والسكون والجوهر والعرض والموجود والمعدوم والجزء الذي لا تتجزأ . يقول (جار الله) :

« إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين و بين الفلسفة ، وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها ، جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيراً ويصبغون بها معظم أقوالهم . . . لذلك كان (المعتزلة) ينسبون الى الفلسفة ويستحقون إسمها ويعتبرون اولى الفلاسفة في الاسلام وكان فضلهم على الفلاسفة المسلمين المتأخرين عظيماً ، لأنهم هم اول من طرق باب الفلسفة وعني بترجمة أسفارها وعرّف الآخرين عليها ومهد لهم السبيل اليها(١٨) ».

وللمعتزلة ، بوجه عام ، أصول مشتركة شاملة حصرها (ابو الحسين الخياط) في كتابه المسمى : « الانتصار والرد على (ابن الراوندي) الرافضي الملحد »

في خمسة أصول لا يعتبر معتزلياً إلا من قال بها جميعاً ، وهذه الأصول هي :

١ - التوحيد :

أوضح (الأشعري) ، في كتاب « مقالات الاسلاميين » [١٩] موقف المعتزلة من عقيدة التوحيد في الاسلام، ولخص مذهبهم في صفحة جامعة جاء فيها رأيهم بان « الله واحد أحد ، ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ... »

وقد تكلم المعتزلة ، في هذه العقيدة ،وذهبوا في «التنزيه» مذهباً قصياً ، وتأولوا الايات التي يوهم ظاهرها غير ذلك في رأيهم، فوقفوا بذلك موقفاً فلسفياً واعياً متماسكاً يتلخص في نظرية « نفي الصفات » جواباً على سؤال : هل صفات الله هي عين ذاته أم غير ذاته ؟ ووجدوا ان الصفات سبع هي : العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ،وان نفيها عن الله يؤيد وحدانيته ، سواء كانت هذه الصفات سلبية باللفظ وبالمعني مثل : « ليس كمثله شيء » او ايجابية باللفظ سلبية بالمعنى مثل « قل هو الله أحد » ، وهي تنفي عنه صفة الشريك ، او ايجابية باللفظ وبالمعنى مثل العلم والارادة والكلام . فقد ذهب (العلاّف) مثلا الى ان الله عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هي هي ، وحي بحياة هي هو ، ورأى (النظّام) ان العلم يعني نفي الجهل عن ذات الله ، والقدرة نفي العجز عن ذاته ، والحياة نفي الموت

عن ذاته ، فلا شيء إذن غير الذات ، وانما تختلف الصفات باختلاف إدراكاتنا نحن لمعاني ذاته المنزهة .

وقد بنوا على هذا الأصل تعذر رؤية ألله سبحانه وتعالى في يوم القيامة لأن ذلك يقتضي الجسمية والجهة ، كما بنوا عليه ان القرآن ، كلام الله ، مخلوق لله سبحانه ، وذلك منعاً لتعدد القدماء ، ولأن صفة الكلام تعني ان الله يحدثه خارج ذاته ، أي يحدثه في محل فيسمع في المحل .

٢ – العدل :

البحث في العدل أصل رئيسي ثان من أصول المعتزلة الذين كانوا يعتزون بانهم« أهل العدل والتوحيد »، وعندهم ان العدل من صفات الله ،وان الظلم والجور منفيان عنه . ولذا فان الله لا يمكن ان يجازي او يثيب إلا على أعمال قام بها العبد وهو حر فاعل مختار .

نعم ان أفعال الانسان هي اما اضطرارية كحركات الارتعاش من البرد والحمى ، وهي مخلوقة لله لا قدرة للعبد عليها ، ولكنها لا تستحق الثواب ولا العقاب ؛ وإما اختيارية كالسير والكتابة والفعل : وهي مخلوقة بقدرة العبد ولولا حرية اختيار العبد لبطل التكليف ، وفقد الثواب والعقاب أي معنى . وما كان الله ليظلم الناس ، « وما ربك بظلام للعبيد » .

ويتفرع عن هذا المبدأ نظرية (المعتزلة) في الصلاح والأصلح ، وخلاصتها ان من الواجب على الله أن يعمل ما فيه صلاح عباده ، بل ماهو أصلح لهم ، كما يتفرع عنها نظرية الحسن والقبح في الأعمال ؛ أي الصفة الأخلاقية لأعمالنا. فهم يرون أن الشرع يتبع ذاتية الحسن والقبح ، او ما هية الخير بالذات

والشر بالذات ، ولذا فان الشرع يخبر عن الحسن والقبح اخباراً ، ولا يأمر بهما ويفرضهما فرضاً من خارج ذاتهما .

وطبيعي أن يقود تعمق هذا الأصل الى « الكلام » عن المسؤوليةوالجزاء، وصلتهما بالارادة ، وعلاقة الله بالعالم ، وبالانسان ، وبمسألة التولد . وقد ذهب (المعتزلة) عموماً الى ان الله أراد الخير ان يكون ، والشر ألا يكون : والله لايريد الحيادي ولا يكرهه ، ولذا فان أفعال العباد من عملهم هم ، وباختيارهم المحض ، لا من عمل الله ؛ وان كل ما تولد من فعلنا فمخلوق لنا : (بشر بن المعتمر) ؛ وان ما تولد من فعلنا مما نعلم كيفيته فهو من فعلنا ، والا فلا : (العلاف) ؛ وان ما ليس بحركة فليس من صنعنا لأن الانسان لا يفعل إلا الحركة في نفسه وحسب لا في غيره : (النظّام) . وهذا يعني السعي الى تحديد المسؤولية وتعيين مداها ، وذلك بالاستناد الى مفهوم السببية ، فاذا بعد الشيء عن السبب الأول هل يعزى اليه أم يعزى الى السبب الثاني او الثالث او السبب الأخير المتولد عن السبب الأول ؟.

وفي البحث بهذا الأصل بوجه خاص استقل (الاشعري) عن (المعتزلة) ، وقال بنظرية الكسب ، وخلاصتها ان الله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته .

٣ — الوعد والوعيد :

يشتق هذا الأصل من الأصل السابق ، وخلاصة رأيهم فيه ان العدل يلزم الله بتحقيق وعده ووعيده على السواء ، فوعده بالثواب واقع ، ووعيده بالعقاب واقع ايضاً ، ووعده بقبول التوبة النصوح واقع ايضاً . فالله يثيب

المطيع ، ويعاقب الآثم ، ويجزي بالاحسان احساناً ، وبالاساءة عذاباً اليماً ، وفي هذا دحض (معتزلي) لقول (المرجئة) بأنه : « لا يضر مع الايمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة » إذ لو صح ذلك لكان وعيد الله في مقام اللغو . . .

وقد تساءل (المعتزلة) عن المعصية هل تحبط الطاعة أم لا ؟ فقال اكثرهم نعم ، وقال بعضهم بالحساب العدل : فمن زادت معاصيه على طاعاته أحبطتها ، والعكس صحيح .

٤ – المنزلة بين المنزلتين :

يرى (المعتزلة) ان الايمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، ولذا فانه يزيد وينقص . وحكى (الشهرستاني) في « الملل والنحل » رأي (واصل بن عطاء) في ان « الايمان عبارة عن خصال خير ، إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستكمل خصال الخير ، ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمناً ، وليس هو بكافر ايضاً لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة لديه ، لاوجه لانكارها لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من اهل النار خالداً فيها ، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان : فريق في الجنة ، وفريق في السعير ، ولكن النار تخفف عليه » .

وبقول آخر ، ان المعاصي قسمان : صغيرة وهي التي لم يأت فيها الوعيد ، وكبيرة ما أتى فيها . والمعاصي الكبيرة تبلغ درجة الكفر مثل التشبيه والقول بجور الله . أما مادون ذلك فان مرتكبها في منزلة بين منزلتي الايمان والكفر ، أي انه فاسق وحسب .

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

تصدى (المعتزلة) لنشر مذهبهم وحمل الآخرين من مسلمين وزنادقة على اعتناقه بالحجة والبرهان حيناً ،وبالشدة وقوة السلطان احياناً عندما أصبح مذهبهم مذهباً رسمياً دانت به الدولة ولا سيما في ايام « محنة خلق القرآن ». ولم ينفرد «المعتزلة»باتخاذ هذا المبدأ أصلا ، اذ جاءت في القرآن الكريم الآية الآتية: «ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، واولئك هم المفلحون » .

فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر اصل عام مقرر ، ولكن الفرق المتباينة اختلفت حول مدى تطبيقه واسلوب هذا التطبيق. فبينما رأى (الخوارج) انه واجب اطلاقاً ، أي فرض عين، ذهبت (المعتزلة) اجمالا الى أنه فرض كفاية، وانه ليس بواجب الا اذا غلب على الظن احتمال وقوع المعصية ، وبان امكان النهي والقدرة على ذلك بالقلب أو اللسان أو السيف ، ووجب أن يكون المتصدون لذلك جماعة أو يكون هو الامام .

* * *

تلك هي المبادىء الرئيسية ، والأصول المشتركة ، لدى فرق (المعتزلة) جميعاً. وعندنا ان حركة (الاعتزال) ليست سوى ظاهرة من ظاهرات«الفرق الكلامية المدرسية» امتازت بانها تمثل جوانب مهمة من الخصائص التي توجد لدى سائر هذه الفرق اطلاقاً ، وان الاختلاف بين هذه الفرق المدرسية اختلاف بالدرجة، درجة الالحاف على هذه الخصائص ، لا بالنوع.

وبهذا الاعتبار تبدو لنا حركة (الاعتزال):

١ — حركة اصلاح ديني تسعى الى اتمام ما جاء في القرآن من تعاليم [٢٠]

٢ — حركة دفاعية ضد المقاومة المزدوجة التي اعترضت سبيلها من جانب سائر الفرق الاسلامية من جهة ، ومن اتباع الديانات الاخرى والملاحدة من جهة اخرى.

٣ — حركة فلسفية تعني عناية فائقة بممارسة اصول المنطق ابتغاء النجاح في دحض حجج خصومهم والإعراب الفصيح عن ارائهم ونظرياتهم . وقد بدأت حركة (المعتزلة) حركة ورع وتقى ، وكأنها حركة زهد واعتزال ؛ ولكن نشاطهم لم يقتصر على العكوف في الحلقات ، بل تحول الى دعوة ايجابية منظمة هادفة ، وانضم اليهم ممثلو الثقافه الفكرية عامة ، ولو أن بعضهم كان ينتمي ، من ناحية ثانية الى فرق اخرى دينية أو سياسية، مثل (الزيدية) و(المرجئة)وغيرهم ولذا يعتبر (المعتزلة) ممثلي «الفكر الحر في الاسلام».

٤ — حركة عقلية تعتمد التأويل العقلي وتمضي في الافادة منه كلما اوغلت الحركة في الرسوخ . يقول (ما سينيون) : « ان (المعتزلة) يقررون ما يسمى « اعمال القلوب». ولكنهم يقحمون في ذلك نزعتهم الفكرية العقلية ويرون ان الأصول الدينية هي من تحديد العقل الذي تركه الله حراً لا يعترضه في ذاته أي عائق داخلي »[٢١]. غير ان عقل (المعتزلة) انتهى الى ان صار «عقلا حاداً جافاً فلسفياً ، واضعف نقطة فيه انه يراد ان يفرض فرضاً» ، حينما بلغ(المعتزلة) اوج سيطرتهم علي الدولة مثلا. وهذا الاسراف عينه كان مبعث انحطاط الفرقة،

حتى اتيح لل(اشعري) ان ينفصل عن ركبهم ، فكان انفصاله نصراً حاسماً لأهل السنة والجماعة.

السنة

ظل (أهل السنة والجماعة) ، أي جمهرة المسلمين ، قبل ردة (الاشعري) وانفصاله عن(المعتزلة)، متمسكين بجادة الايمان تسليما . وبقي تفكيرهم هو تفكير السواد الاعظم من المواطنين ، وكأنهم أشبه بحوض ضخم اودع فيه ما يستمد منه دعاة الفرق الرئيسية والفرعية مادة تغذي دعوتهم في اطار الاسلام. وكان ممثلو الفرق الكلامية وزعماؤها يوجهون دعوتهم الى أهل السنة والجماعة ليستقوا من معينهم روافد الأنصار لتأييد دعوتهم الخاصة . ولما « هُدي » (الأشعري) ورجع الى صفوف «السنة» بدأ الاهتمام الفلسفي يتسرب الى هذه الصفوف وصار من الجائز أن نميز حركتين متفاوتتين اهمية وتأثيراً ،ومتفقتين زمناً وتوقيتاً ، هما حركة (الأشعرية) اولا، ثم حركة (الماتريدية) . ظهرت الاولى في (البصرة) والثانية في (سمرقند) وكلتاهما تجهد لمقاومة (الاعتزال) وتصحيح خطئه أو القضاء عليه.

آ — الاشعرية : اعلن (ابو الحسن الأشعري)* انخلاعه من بدعة(الاعتزال)

* عاش (ابو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري) بين سنتي ٢٦٠ - ٣٢٤ هـ - ٨٧٣ - ٩٣٥ م ويروي (السبكي) في « طبقات الشافعية » أنه اقام على (الاعتزال) اربعين سنة ، حتى صار للمعتزلة اماماً ثم تحول الى مذهبه الجديد بعد تفكير طويل واعتكاف استمر (١٥) يوماً وانتهى بخروجه الى الجامع حيث صعد المنبر وقال « ايها الناس ! من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا اعرفه بنفسي . انا (فلان بن فلان) . كنت اقول بخلق

ودعا الى موقف وسط معتدل اشبه بالمنزلة بين منزلتي اصحاب العقل واصحاب النص ، أي بين (المعتزلة) وبين سواد المسلمين الذين يقفون عند النص بدون اعمال الفكر ولاروية فيه. وقد تألب ضده (المعتزلة) وسواهم ، وخالفه (ابن‌حزم الاندلسي) والامام (الذهبي) وغيرهما. بيد انه ناضل في سبيل الدفاع عن ارائه حتى‌عقد له لواء النصر، وأخذت عنه جماعة من‌المفكرين غذّوا حركته‌وعرفوا بـ(الاشعرية) أو (الاشاعرة) ، واشتهر منهم في الطبقة الاولى التي أخذت عنه مباشرة :

١ ـ ابو اسحق الاسفرايني

٢ ـ ابو بكر القفال

٣ ـ الحافظ الجرجاني

٤ ـ أبو محمد الطبري العراقي

وفي الطبقة الثانية :

١ ـ ابو بكر الباقلاني

٢ ـ ابو بكر بن فورك

وفي الطبقة الثالثة :

١ ـ ابو الحسن السكري.

=القرآن‌وان الله تعالى‌لايرى بالابصار ، وان افعال الشر انا افعلها . وانا تائب مقلع متصد للرد على (المعتزلة) مخرج لفضائحهم .. معاشر الناس! انما تغيبت عنكم هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الادلة ، ولم يترجح عندي شيء على شيء، فاستهديت الله فهداني الى اعتقاد ما اودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا» وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به .

٢ ـ ابو منصور النيسابوري

٣ ـ ابو منصور البغدادي

٤ ـ الحافظ الهروي

وفي الطبقة الرابعة :

١ ـ الخطيب البغدادي

٢ ـ ابو القاسم القشيري

٣ ـ امام الحرمين ابو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني

وفي الطبقة الخامسة :

١ ـ ابو حامد محمد بن احمد الغزالي

٢ ـ فخر الدين الشاشي

٣ ـ ابو نصر القشيري

٤ ـ ابن عساكر

وفي الطبقة السادسة :

١ ـ فخر الدين الرازي

٢ ـ سيف الدين الآمدي

٣ ـ عز الدين بن عبد السلام الخ..

وبهذا التيار الموصول من مفكري (الأشاعرة) نستدل على مدى نجاح رائدهم الذي حدد للتجربة الفلسفية في « الكلام » الاسلامي مستوى وسطاً لا ينحرف نحو « العقل الفلسفي الجاف » ، ولا يكتفي بالتسليم الساذج دون بذل الحد الادنى من جهد التفكر والروية. وقد اختار (الاشعري) هذا الموقف

الوسط في القضايا التي عالجها في حياته ، ثم استمر تقليد اتباعه لموقفه وارائه في تلك القضايا وفي القضايا الجديدة التي ظهرت عبر العصور المتلاحقة.

والحق ان (الاشعري) يقف موقفاً وسطاً في مسائل «الكلام» التي نظر فيها. فرأيه في الصفات مثلا وسط بين رأي (المعتزلة) و(الجهمية)، وبين رأي و(الحشوية) و (المجسمة). ذلك ان الاولين ينفون الصفات التي جاء ذكرها في القرآن ، ولا يثبتون سوى الوجود والقدم والبقاء والوحدانية ؛ فينفون السمع والبصر والكلام وغيرها من الصفات الذاتية ويقولون انها ليست شيئاً غير الذات. وعندهم أنها في القرآن اسماء الله تعالى مثل اسم (الرحمن) أو اسم (الرحيم). أما (الحشوية) و (المجسمة) فانهم يشبهون ذات الله تعالى بوصفها بصفات البشر والحوادث. وقد عمد (الأشعري) الى موقفه الوسط فاثبت الصفات التي وردت في القرآن والسنة ولم يستثن أية واحدة منها . وقرر أنها صفات تليق بذات الله ، ولكنها لا تشبه الحوادث التي تسمى باسمائها : ان سمع الله ليس كسمع الحوادث والناس ، وبصره ليس كبصرنا ، وكلامه ليس ككلام مخلوقاته .

وكذلك وقف (الأشعري) موقفاً وسطاً بين (الجبرية) و(المعتزلة) في موضوع قدرة الله تعالى وافعال الانسان . فـ (المعتزلة) ترى أن العبد هو الذي يخلق أفعاله بقوة أودعها الله لديه . و (الجبرية) ترى أن الانسان يعجز عن احداث أي شيء ، فهو لا يكسب شيئاً ، ولا يحقق أمراً لأنه كالريشة في مهب الريح . ولكنه يقدر على الكسب ، وهذه هي نظرية الكسب كما ألمعنا اليها .

ب ـ الماتريدية

نهض بهذه الحركة السنية (ابو منصور الماتريدي) * ، وانطلق من المأثور عن (ابي حنيفة) في العقائد ، ووقف موقفاً عقلياً مبسطاً ، فقال باثبات قضايا الشرع بالأدلة العقلية المنطقية وبالبراهين الدافعة ولكنه لم يبالغ في قيمة العقل كما فعل (المعتزلة) وانما اتخذ لنفسه سبيلا وسطاً بين (المعتزلة) وبين(الاشعرية) ذاتها . ذلك أنه يأخذ بحكم العقل فيما لا يخالف الشرع فاذا خالف الشرع وجب الخضوع لحكم الشرع وحده .

مثال ذلك أن (الماتريدي) يوافق (المعتزلة) في بعض مناهجهم العقلية ، ويرى ان من الواجب إعمال النظر، ومعرفة الله تعالى بالعقل. غير ان (المعتزلة) تقول ان العبد خالق افعاله. وتقر (الاشاعرة) بنظرية الكسب ؛ ولكن (الماتريدي) يقف موقفاً ثالثاً فيرى أن الله خالق الأشياء كلها. وما من شيء الا وهو مخلوق له. ولذا فان اثبات الخلق لغير الله اثبات الشريك ، وذلك غير معقول ولا مقبول.وعلى هذا النحو يرفض (الماتريدي) قول (المعتزلة) ،ويلتقي

* ولد (محمد بن محمد بن محمود) المعروف بـ (ابي منصور الماتريدي) في بلدة (ماتريد) في (سمرقند) حوالي منتصف القرن الهجري الثالث ودرس الفقه الحنفي والكلام على (نصر ابن يحيى البلخي) المتوفى سنة ٢٦٨ هـ/ ٨٨٢ م ونبغ في الدفاع عن السنة ضد خصومها فكان و(الاشعري) بمثابة صنوين وقد انبثقت عن حركة(الماتريدي) ملخصات تشرح مذهبه مثل (العقائد النسفية) لـ (نجم الدين النسفي) كما انبثقت عن حركة(الاشعري) ملخصات تشرح مذهبه مثل (السنوسية) و (الجوهرة). فـ (الماتريدي) «متكلم» (الحنفية)في السنة ، و (الاشعري) متكلم (شافعية) السنة . وقدتوفي (الماتريدي) سنة ٣٣٢ هـ / ٩٤٣ م وتوفى (الاشعري)سنة ٣٣٠هـ/٩٤١م

مع (الأشعري) في نظرية الكسب ولكن بعد تعديلها وتقويمها. فـ (الأشعري) يقر أن الكسب هو الاقتران بين الفعل الذي هو مخلوق الله، واختيار العبد من غير أن يكون للعبد تأثير في هذا الكسب، بل يكون الكسب في الحق مخلوقاً لله تعالى كالفعل نفسه. اما (الماتريدي) فانه يري ان الكسب يكون بقدرة اودعها الله العبد. وفي وسع العبد أن يكسب الفعل بقدرة مخلوقة فيه، ويستطيع ألا يكسبه بهذه القدرة، فهو حر مختار في هذا الكسب، ان شاء فعل واقترن بالفعل الذي هو مخلوق لله، وان شاء ترك. وبذلك يكون الثواب ويكون العقاب، وحيئذ لا يتنافى كون الله خالقاً افعال العباد مع اختيارهم (٢٢)

وغاية ما يجري (الماتريدي) مع (المعتزلة) في مضمار العقل ويقترب من (الأشاعرة) ويمهد للحركة (السلفية)، يمثل في اعتقاده بان العقل يستقل بمعرفة الله ولكنه لا يستقل بمعرفة الأحكام التكليفية. وتفسير ذلك ان (المعتزلة) يرون أن معرفة الله واجبة بالعقل، بينما تكتفي (الماتريدية) بالايمان بامكانها وحسب. لأن الوجوب لا يكون الا ممن يملك الايجاب وهو الله تعالى. وهذا الموقف عينه يتكرر في مجال المعرفة العملية، أي معرفة احكام التكليف او مشكلة الحسن والقبح. فـ (الماتريدية) توافق (المعتزلة) ـ ولا سيا (المعتزلة) المتطورة ـ في قسمة الأشياء الى اقسام ثلاثة هي: اشياء يدرك العقل البشري الحسن فيها؛ واشياء يدرك العقل البشري قبحها، واشياء يستبهم فيها وجه الحسن ووجه القبح. ولكن (المعتزلة) يعتمدون العقل اطلاقاً، ويرون ان مايدرك العقل حسنه وجب فعله، وما يدرك قبحه وجب تركه، وما يستغلق أمره لزم تأويله بالعقل ايضاً. فالعقل اذن هو مصدر التكليف. وهذا ما ينكره (الماتريدي) واتباعه وهم يرون أن العقل

لا يمكن أن يستقل بالتكليف الديني ابداً ، فالحاكم في التكليف الديني هو الله سبحانه وتعالى. فاذا استطاع العقل ادراك الحسن او القبح في الأمر اتفق العقل والشرع في ذلك، أما اذا استبهم وجه الحسن أو وجه القبح فمن الواجب الرجوع الى الشرع وحده. هذا الرأي يخالف رأى (الأشعري) الذي يرفض الاعتراف بان للاشياء حسناً ذاتياً ، أو قبحاً ذاتياً ، يمكن للعقل ادراكه ، ويكتفي بالقول بان الحسن أو القبح لا يكونان كذلك الا بأمر الشارع أو نهيه وحسب : فالحسن حسن لان الله أمر به. والقبيح قبيح لأن الله تعالى نهى عنه.

* * *

على ضوء هذه القبسات المقتضبة نبصر لمحة عن تطور الفكر «الكلامي» عبر الفرق المدرسية : المسائل هي هي بذاتها ، والمنهج العام هو هو عينه ، نهج الدفاع عن العقيدة بالعقل والمنطق ، ولكن الأساليب وحدها تختلف بتطورها وانتقالها من التبسيط النسبي الى زيادة التفريع والتدقيق والتعقيد ، وليست الفرق المدرسية لتختلف فيما بينها اختلافاً مذهبياً جذرياً قدر اختلافها بالأسلوب التركيبي الذي ينطوي على قدر يكبر أو يصغر من الأهتمام بالعقل وبحدوده وامكاناته، وعلى قدر يكبر أو يصغر من الأيمان بالنقل وبحدوده وامكاناته ايضاً.

م — الفرق المتأخرة

جمد الأبداع العقلي ، وتقهقرت التجربة الكلامية بعد انتصار (الأشاعرة)

على (المعتزلة) وعلى (الفلاسفة) انفسهم في مجال النفوذ والسيطرة على أذهان الناس . وأخذ معاصرو (الغزالي) ذاته ، وهو عدو الفلاسفة ومؤلف « الجام العوام عن علم الكلام » ، اخذوا عليه عدم تقيده بما رآه رواد (الأشعرية) ، وخروجه بشيء من الاجتهاد عن موقف(الأشعري) و (الباقلاني)، وصار بعضهم يشك في صحة عقيدة (ابي حامد) واستقامته ويتجهمون له وينسبونه إلى الزيغ والانحراف، كل ذلك لأنه عدل عن الجمود المطلق الذي رضى به (الأشاعرة) اللاحقون حين اصبحوا لا يطالبون بالتسليم بعقائدهم وحسب ، بل يلحون على التسليم بالمقدمات والدلائل التي استدل بها (ابو الحسن الأشعرى) و (ابو بكر الباقلاني) ويعدون العدول عن مسلك (الأشعري) قيد شعرة ، حتى العدول عن المقدمات التي اقامها علماء (الأشاعرة) ، ضرباً من البدع والانحراف عن الصراط المستقيم [٢٣].

ساد التقليد وانصراف الأتباع إلى تقديس المتقدمين من زعماء اللاهوت والكلام. ولم يشذ عن ذلك سوى قليل من النابغين الذين انطلقوا من نظراتهم الانتقادية الخاصة فدعوا إلى ترك بعض اراء الفرق القديمة، أو التحرر من بعض الطقوس والشعائر المتحجرة الخرافية ، وحاول فريق منهم النهوض بدعاوي متطرفة ابتعدت عن حقيقة الاسلام بعداً كبيراً جداً في بعض الاحيان ، ولكنها كلها كانت تزعم الدفاع عن جوهر الدين والمضي في نهج علماء الكلام.

ونحن سنقتصر على الاشارة الى أشهر هذه الحركات اللاحقة فنتكلم على (السلفية) و (الوهابية) و (البابية) و (الأحمدية) أو (القاديانية) ثم نتبع ذلك بالحديث الموجز عن (الشيخية) و (البابية) و (الازلية) و(البهائية).

السلفية

تنتسب (السلفية) ـ لغة ـ الى السلف الصالح من المسلمين الاوائل الذين عاشوا ايمانهم عيش تسليم بسيط بريء من الابتداع ومن « الكلام » . وفي القرن الهجري الرابع اصطلحت فئة من (الحنابلة) على التحلي باسم (السلفية) فجاء شيخ الأسلام (ابن تيمية) في القرن السابع للهجرة وأحيا المذهب (السلفي) ودعا اليه والى امور اخرى طريقة استمدها من مميزات عصره ومشاغله فبات رائد (التيار السلفي) الحديث الذي مازال ناشطاً الى اليوم.

شهر (ابن تيمية) * الحرب على الفلاسفة باسم العقيدة ، وصرح في « الرد على المنطقيين » بان « المنطق (اليوناني) لايحتاج اليه الذكي ، ولا ينتفع به البليد»،ونبّه في (الاسكندرية)من جاءه « يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد» فذكر له بعض « مايستحقونه من التجهيل والتضليل » (٢٤) . ولكنه لم يكتف بالحرب على هذه الجبهة وحدها ، وانما تصدي للرد ايضاً على مخالفيه

---

* ولد (تقى الدين احمد عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي) سنة ٦٦١ هـ / ١٢٦٢ م ودرس في (دمشق) الحديث والتفسير والفقه والاصول واللغة وغير ذلك من علوم النقل والعقل وجاهد في سبيل الاصلاح وحث اهل (دمشق) على الصمود في وجه(التتر) ونجح في التأثير على سلطان(مصر) و(الشام) آنئذ وهو (الناصر محمد بن قلاوون) حتى ارسل عساكره الى (الشام) فرجع ملك (التتر) عن قصده. بيد انه وجّه اجتهاده الثقافي ضد انحراف الجامدين من (المتصوفة) و (الاشاعرة)والفقهاء وضد (محى الدين بن عربي) وضد العامة الذين يزورون القبور ويستغيثون باصحابها لقضاء حاجاتهم فتألب عليه خصومه فسجن سنة ٧٠٧هـ/١٣٠٧م ونقل من سجن الى آخر حتى اطلق سراحه سنة ٧٠٩ هـ / ١٣٠٩ م ثم سجن مرة ثانية وثالثة في قلعة (دمشق) سنة ٧٢٠هـ / ١٣٢٠ م ثم اطلق سراحه ثم اعتقل مع جماعة من تلاميذه بينهم (شمس الدين محمد بن قيم الجوزية) وقد مكث هذه المرة في سجنه الى ان توفى سنة ٧٢٨هـ /١٣٢٧م

من « المتكلمين » فناضل (الشيعة) و (الأشاعرة) ، وسجن لأنه نقد بعض آراء (ابي الحسن الأشعري) ، وأتهم (الحنابلة) بأنهم حشوية مجسمة وفضح « المتصوفة » وكشف النقاب عن انحرافهم وضلالهم وقضى حياته في النضال لاقرار مذهب « السلف » الصحيح .

وجد (شيخ الاسلام) ان الايمان يزيد وينقص ، وان الأعمال جزء رئيسي منه ، وان الانسان لايكفر إلا اذا ترك اصل الايمان ، وهو شهادة ان لا إله إلا الله ، وان (محمداً) رسول الله ، وان كل ما جاء به (محمد) صدق . فهذا الجزء ينبغي ان يتوفر لكي يكون الشخص مؤمناً ولايخرج من زمرة المؤمنين.

أما العمدة في الدين كله ، عقائده وفروعه ، فانما هي (الكتاب) و(السنة) ولا بد من ملاحظة ان الكتاب ليس علم عقائد بالخبر والنقل وحسب ، بل بالدليل والبرهان ايضاً . فالنبي (ص) قد فسر القرآن كله ، لأنه هو الذي عليه ان يبينه ويوضحه ، وبيانه من اركان تبليغ الرسالة ، وقد تلقى الصحابة تفسير القرآن كله ، وعلمه كله ؛ وعلى الانسان ألا يتبع إلا الدليل من الكتاب اوالسنة او آثار السلف الصالح، ويستأنس بأقوال التابعين استئناساً . وربما جاز التقليد في فروع الدين من غير اصوله ، لأن العقيدة اصل الدين ، وقد اخطأ الفلاسفة حين سعوا الى بناء طريقتهم على ترتيب الأقيسة العقلية وحسب ، وفاتهم ان العقل وحده عاجز عن درك حقائق الدين ، ولابد من النقل كما ألمعنا . على ان العقل يتجه الى القرآن ويتفهمه بالفكر ، اي بموازنة آيات القرآن بعضها ببعض ، فيكون تأويل القرآن من القرآن ، لا من اقوال (الفلاسفة) و (المتكلمين) .

الوهابية

وصف (غولدتسيهر) الدعوة التي نهض بها (محمد بن عبد الوهاب) * بانها « هي التحقيق العملي لانتقادات (ابن تيمية) واحتجاجاته (الحنبلية) على البدع المخالفة للسنة التي اقرها الاجماع ، وعلى الصيغ الاعتقادية التي تقررت خلال التطور التاريخي للاسلام، وعلى البدع المستحدثة في الحياة اليومية» [٢٥].

والحق ان (الوهابية) لا تكتفي بدعوة « تطهير » الاسلام والرجوع به الى صفائه ونقائه كما اقرها القرآن والسنة ، بل ارادت ان تحمل الناس على تبديل العادات التي تخرج عما جاء في الاسلام البسيط الأصيل . وقد توسعت في معنى (البدعة) توسعاً كبيراً . وتشدد (الوهابيون) في تحريم الدخان حتى اعتبرت عامتهم ان المدخن كالمشرك . وكانوا في اول امرهم يحرمون القهوة وما يماثلها ، ويستنكرون — مبدئياً على الأقل — التصوير الشمسي والمبتكرات الحديثة وسائر اصناف الترف والابهة حتى يعودوا بالاسلام « المطهر » سيرته الأولى لدى السلف الصالح الأبرار .

---

* ولد (محمد بن عبد الوهاب) في بلدة (العينية) بـ (نجد) سنة ١١١٥ هـ / ١٧٠٣ م ودرس الفقه (الحنبلي) واقتدى بـ(ابن تيمية) ؛ رحل الى (المدينة) و(البصرة) و(بغداد) و(كردستان) و (همذان) و (اصفهان)وحصل على ثقافة متميزة ،.ثم رجع الى بلده واخذ بمحاربة البدعواستعان بصهره (محمدبن سعود) فيتأييد دعوته الى ان توفيسنة١٢٠٦هـ/١٧٩١م واعتنق (آل سعود) هذه الدعوة ، ولم تستطع الدولة العثمانية القضاء على الحركة (الوهابية ـ السعودية) لولا ان هزمهم (محمد علي)، والي (مصر)، نصرة للسيادة التركية الاسمية . غيران الفوز النهائي كتب (للسعوديين) وللعقيدة (الوهابية) في (نجد) وفي (الحجاز) وغيرها من اصقاع (المملكة العربية السعودية) .

نعم ان (الوهابية) تؤمن بالاجتهاد ، ولكنها تظل في الواقع متمسكة بتقليد مذهب (ابن حنبل) من غير ان تحقق ما دعا اليه (ابن تيمية) الا في مجال العقائد وحسب . ويشبه (الوهابيون) (الخوارج) من نواح كثيرة ولا سيما في وثوقهم المطلق بصحة آرائهم وببطلان ما عداها وفي اعتمادهم اسلوب الجهاد الديني لحمل المخالفين على اتباع نظرتهم وكأنهم يفرضون ان « اجتهادهم » صواب لا يرقى اليه الخطأ ، واجتهاد غيرهم خطأ لا يتطرق اليه تصويب ، وبذا يقاربون نهج (الخوارج) وبساطة منزعهم العربي القريب الى سذاجة البدو متناسين الموعظة الحسنة ومراعاة تطور « الكلام » .

البارِيلية

نهض (احمد الباريلي) * في (الهند) بدعوة نسبت اليه وعرفت بأنها (وهابية هندية) غرضها تنقية الدين الاسلامي من ادران (الوثنية الهندية) ، ولا سيما ما تسرب الى الاسلام من تقاليد اسطورية وطقوس تستنكرها (الوهابية) كعبادة الأولياء وما ماثلها ، وقد تفرق اصحابه بعد مصرعه و « جهاده بالسيف » ولكن حركته ظلت قوية الأثر في الحركات الدينية التي اعقبتها ولا سيما في قيام (الأحمدية) او (القاديانية) .

---

* ولد (احمد بن محمد الباريلي) سنة ١٢٠١ ﻫ / ١٧٨٦ م في مدينة (بريلي) ودرس في (لكنهوء) ثم في (دهلى) واعلن انه «المهدي» المنتظر ، وتنقل في بقاع (الهند) يدعو الى تنقية الاسلام وعاد من الحج سنة ١٨٢٣ م وتأهب لاعلان الجهاد في (البنجاب) متذرعاً بتحرير المسلمين هناك من نير (السيخ) ، وقد سار فعلاً في جيش من انصاره واشتبك مع (السيخ) في معارك دامية منذ سنة ١٢٤١ ﻫ / ١٨٢٦ م حتى لاقى حتفه في المعركة الفاصلة التي دارت رحاها في (بالكوت) سنة ١٢٤٦ ﻫ / ١٨٣١ م .

الأحمدية

نهض بهذه الحركة في (البنجاب) مؤسسها (ميرزا غلام احمد القادياني) *
فزعم ان الله اصطفاه وبعثه على رأس القرن الرابع عشر الهجري ليجدد مابلي
من معالم الدين ، ويحيي ما اندثر من شعائره . ولذا اعان انه « المهدي »
المنتظر . ولكن (مهديته) تخالف تقليد العقيدة (المهدية) كما عرفها
الاسلام لدى (السنة) و (الشيعة) معاً ، فهذا التقليد يتصور (المهدي) على
انه قائد حربي يقاتل الكفار ويدعو الى الحق بالسيف والقسر . بينا نجد
« مهدية » (القادياني) تتسم بطابع سلمي يعتبر الجهاد الحقيقي ليس « بامتشاق
الحسام بل بالوسائل السلمية » .

آمن (غلام احمد) بالمساواة المطلقة بين الناس ، وجعل المرأة بمنزلة الرجل
في الميراث وغيره ، وانكر الايمان باليوم الآخر وبالجنة والنار ، وذهب الى
انه يمثل الأنبياء السابقين جميعاً ، وان الرسالة (المحمدية) ليست آخر
الرسالات ، بل انها ستتجلى في آخرين من بعده كما تجلت الرسالة بحلول
الله فيه من بعد (محمد) .

---

* ولد (ميرزاغلام احمد) حوالي منتصف القرن التاسع عشر للميلاد في مدينة (قاديان) ، وتاثر باستاذه (الباريلي) واعلن سنة ١٨٨٠ م انه هو (المهدي) وطلب الى اتباعه ان يبايعوه سنة ١٨٨٩ م وتأوّل كسوف الشمس وخسوف القمر سنة ١٣١٢ هـ / ١٨٩٤ م لصالحه ، واستغل المصادفات المختلفة في تأييد مزاعمه وتوفى سنة ١٣٢٦ هـ /١٩٠٨ م بمدينة (لاهور) ونقل جثمانه الى (قاديان) حيث دفن . وقد انتشرت تعاليمه في بلاد اسلامية مختلفة ومثلاً في (افغانستان)وفي (ايران) وفي (الجزيرة العربية) وفي (الاقليم المصري)ونشط اتباعه بالدعوة بطرق مختلفة منها الصحف والمجلات باللغة (الانكليزية) وباللغة (الهندوكية) وغيرهما ، ولا يزال علماء (باكستان) يسعون الى دحض مزاعمه والقضاء على بدعته .

و (الاحمدية) تخالف العقائد الاسلامية الصريحة في أكثر من موضع ، فهي تسقط فريضة الجهاد ، وتدعو الى التسامح والمسالمة ، وتعلن أن «عيسى» لم يصلب ولم يرفع الى السماء وانما مات موتاً ظاهرياً ودفن في قبر خرج منه بعد ذلك حيث توجه تلقاء (كشمير) ليعلّم (الانجيل) وهناك أدركه الموت بعد أن بلغ عمره مائةوعشرين عاماً،ودفن في قبر ينسب خطأ لولي يدعى(يوس اساف). وكذا لم يكن يمتنع عن تلفيق « دين تركيبي » يجمع الديانات المختلفة ، ويزين كتاباته وتعاليمه بشواهد مستمدة من (التوراة) و (الانجيل) و (القرآن) و (الاحاديث النبوية) على السواء . ولا ينسى أن يعلن ـ وهو ينكر الجهاد ـ أن الاسلام يوجب طاعة اولي الأمر الأنكليز ، يقول «انا لا أعتقد أن مهدي هاشمي قرشي ينتظره الناس من بني فاطمة يملأ الأرض دماً، ولا أرى مثل هذه الاحاديث صحيحة ، بل هي كومة من الموضوعات . نعم أدعّي لنفسي أنني أنا المسيح الموعود الذي يعيش متواضعاً مثل المسيح ، متبرئاً من القتال والحرب ، كاشفاً عن وجه ذي الجلال بالطريق السلمي والملاطفة ، ذلك الوجه الذي احتجب عن أغلب الأمم. ان مبادىء وعقائدي وتعليماتي لا تحمل طابع المحاربة أو العدوان. وأنا متأكد من أن أتباعي كلما زاد عددهم قل عدد القائلين بالجهاد المزعوم ، لأن الايمان بي كمسيح ومهدي معناه رفض ذلك الجهاد [٢٦] » .

وتعلن (الأحمدية) أن من واجب « جميع (الأحمديين) الصادقين الذين يعتقدون أن (ميرزا) عليه السلام مرسل من الله ورجل مقدس يجب عليهم أن يوقنوا في أعماق قلوبهم ، من غير ملق ولا رياء ، بان الحكومة البريطانية هي فضل لهم من الله وظل من رحمته وان يعتقدوا اعتقاداً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا

من خلفه بان حياة هذه الحكومة هي حياتهم [٢٧] » .

الشيخية

نهض (الشيخ الاحسائي) * بحركة (الشيخية) التي نسبت اليه وخلفه في رئاستها احد تلاميذه المقربين واسمه (كاظم الرشتي) ** واعلن أن جسد الانسان مؤلف من ذرات مأخوذة من الأفلاك التسعة والعناصر الأربعة وأن الأساس العنصري الاكبر يفنى عند الموت ، وأن الجزء السماوي الأخفى هو الذي سيظهر يوم القيامة. وقد أنكر معراج (الرسول) بالجسد واسراءه وقال: « إنه يستحيل على هذا البدن السفلي الصعود الى الافلاك ومعراج الرسول معراج روحاني لا جسماني [٢٨] » . كما أنكر معاد الناس باجسامهم في الآخرة وأنكر معجزات الرسول المادية وقال عن « انشقاق القمر » ان ذلك لم يحدث قط بل هو كناية لفظية عن اهوال اليوم الآخر .

خرج (الشيخ) بنظرية جريئة حول (المهدي) خالف بها مبادىء (التشيع

---

* ولد (الشيخ احمد الاحسائي) ، احد كبار شيوخ عشيرة بني (صخر) سنة ١١٥٧هـ/ ١٧٤٤م ورحل الى (ايران) طلباً للعلم ، فنهل من تعاليم الشيعة (الاثنا عشرية) ثم سافر الى (كربلاء) للغرض ذاته ، وتصدر للتدريس فنجح نجاحاً باهراً وعرف اتباعه باسم (الشيخية) وتوفي قرب (المدينة) في احدى رحلاته الى (الحج) سنة ١٢٤٢هـ / ١٨٢٧ م فحمل رفقاؤه جسده معهم ودفنوه ببقيع (الغرقد) .

** ولد (كاظم الرشتي) سنة ١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠ م من اسرة عريقة ونشأ في (اردبيل) قرب (القدس) . ولحق (بالشيخ) وتقرب منه فاوصى له بالخلافة بعد مماته ، فسار على نهج (الاحسائي) والحف في التبشير بقرب ظهور (المهدي) « في اواسط القرن الثالث عشر للاسلام أي سنة ١٢٦٠ هـ ولكنه توفي سنة ١٢٥٩ هـ / ١٨٤٣ م وافادت (البابية) من هذه النبوءة افادة كبرى .

الاثنا عشري) واقترب من تقليد (المهدية) في السنة فقال ان (المهدي) ليس شخصاً مختفياً عن الانظار في بئر او سرداب منذ ألف سنة وانما سيوجد بالولادة ... ولكنه غالى في تقديس (الأئمة) وذهب الى أنهم قوة خالقة تسيطر على الكون لان الصفات الالهية قد حلت وتجسدت في اشخاصهم ، ولولاهم لما عرفت ذات الله ...[٢٩]

البابية

نهض (السيد علي محمد الشيرازي) * بالحركة (البابية) واعلن أنه ظهر بعد أن مضى على غيبة الامام الثاني عشر نحو الف سنة . وأكد أنه هو « نقطة ظهور » الروح الى العالم . وكما جاء (موسى) و (عيسى) والأنبياء الآخرون في الماضي كظهور للروح نفسها فكذلك جاء هو الآن [٣٠] .

نظر (الميرزا علي) الي تاريخ الأديان ، وعني بتطورها عبر الزمان ، وتأول

---

* ولد (الميرزا علي محمد) سنة ١٢٣٥ هـ / ١٨١٩ م في (شيراز) من اسرة تحترف التجارة . ونشأ على الورع والزهد (الهندي) والتحمل (الرواقي) حتى ليقال : انه كان يقعد الساعات الطوال في الشمس الحارة حاسراً عن رأسه تطهيرا لنفسه وكبحاً لجماح شهواتها . رحل الى (كربلاء) ، وعرج في طريقه على (كاظم الرشتي) ، ورجع الى (شيراز) ليحاضر في المساجد وكأنه احد اتباع (الشيخية)، ولما توفي (السيد الرشتي) افاد (الشيخ حسن البشروئي) وهو من ذوي النفوذ في (الشيخية) فاعلن سنة ١٢٦٠ هـ / ١٨٤٤ م ان الشاب (السيد علي محمد) هو (الباب) للاتصال بالامام الغائب ، وان (البشروئي) يصبح (باب الباب). ولكن (السيد علي) لم يكتف بمنزلة (الباب) فاعلن انه هو (المهدي) المنتظر عينه ، فانصرف عنه (الحاج محمد كريم خان الكرماني) الملقب بـ (الاثيم) فظهرت شعبة (الشيخية الكرمانية) الى جانب (الشيخية البابية) ، ولكن الحكومة (الفارسية) سجنت «الباب» في (ماكو) فألف في السجن كتابه الشهير (البيان) ثم عمدت الى قتله رمياً بالرصاص سنة ١٢٦٦ هـ / ١٨٥٠ م وشتتت اعوانه .

(القرآن) تأويلا باطنياً ، واعتقد أن ديانة الاسلام قد انقرضت لانها تطورت وحل محلها نمو تاريخي محتوم تمثله الرسالة العالمية التي يؤديها ، وهي رسالة سامية فوق مستوى البشر لأنها تدعو الى أخوة الناس جميعاً ، والى مساواة المرأة بالرجل في الميراث وغيره ، وتفسر الطهارة والبعث والحساب والجنة والنار بمعان جديدة . فالبعث مثلا : ظهور دوري جديد لروح القدس بالنسبة الى الظهور السابق . لان الروح السابقة تعود مجدداً الى الحيـاة خلال سابقتها وهذا ـ في رأيه ـ معنى (لقاء الله) المذكور في القرآن .

الازلية

لم يغلق (السيد علي محمد) باب « البابية » خلفه ، ولم يقل بان واسطة الاتصال بالامام الغائب ستنقطع من بعد موته بل انه بشّر بان روح القدس ستستمر على الظهور . وقد أفاد شخصان من اتباع (البابية) من ذلك وهما : (ميرزا يحي نوري) الملقب بعد ذلك ؛ (صبح أزل) واخوه لأبيه (ميرزا حسين نوري) الذي لقب فيما بعد بـ (بهاء الله) . وقد اصطفاهما (الباب) وخصهما لهداية البشر ؛ ولـكن الخلاف ما لبث أن دب بينهما ،فآمن بـ(صبح أزل) فريق قليل من الاتباع عرفوا بـ (الازلية) او (البابية المحافظة) وهي تحرص على ابقاء (البابيه) على صورتها الاولي .

البهائية

نهض (بهاء الله) او (ميرزا حسين علي نوري) * بالحركة (البابية الجديدة) او (البهائية) ، وخلفه في رئاستها ولده (عباس أفندي) ** الملقب بـ (عبد البهاء) او (غصن أعظم) .

عمد (بهاء الله) الى تطوير (البابية) ، وافترض أن الديانة الاسلامية قد نسخت تماماً وأصبحت من الديانات البائدة وان روح الله قد عادت للظهور في شخصه لتنجز على الوجه الأكمل عمل (الباب) ، وبذا يجاوز (بهاء الله) معلمه (الباب) ويفضله ، لأن الباب هو (القائم) و (بهاء الدين) هو (القيوم) أي الذى يظل ويبقى . وحسب أنه يوحى اليه ، ولذا أخذ يعارض القرآن ، ويدوّن مذهبه بالفارسية وبالعربية ، وزعم أن احد كتبه ، وهو « الكتاب

---

* ولد (ميرزا حسين علي نوري) الملقب بـ (بهاء الله) سنة ١٢٣٣ هـ / ١٨١٧ م ببلدة (مازندران) ، والتحق بالدعوة (البابية) ، واصبح من المقربين الى (الباب) ويزعم اتباع (بهاء الدين) ان (الباب) بشرّ به في كتاب (البيان) تحت اسم « مظهر الله » وانه امر الناس باطاعته ولكنه خشي ان تمتد اليه يد السوء فاعلن انه اصطفى اخاه (صبح ازل) وهو يعلم سوء دخيلته حتى يسلم (بهاء الله) من الاذى ايام المحنة ، ويقضى على (صبح ازل) فيكون «فداء» اخيه. والحق ان الحكومة الفارسية والحكومة التركية اتفقتا على نفي الاخوين من (فارس) اولا ، ثم فرقت الحكومة التركية بين الاخوين ، ونفت (صبح ازل) الى (قبرص) ، وابعدت (بهاء الله) الى (عكا) حيث بقي من سنة ١٢٨٥ هـ / ١٨٦٨ م الى ١٣١٠ هـ / ١٨٩٢ م وتوفي فيها .

** خلف (عباس افندي) اباه (البهاء) في الدعوة الى ديانتها .ولكنه حوّر تعاليم ابيه بما يتفق مع الثقافة الغربية فنجحت الدعوة في بعض بلدان (اوربه) و(امريكه) ولا سيا بعون فئة من السيدات الامريكيات ، كما ايدها فريق من النصارى والمجوس في (ايران) وفي بعض بلاد (تركستان) وتوفى (عباس افندي) في (حيفا) سنة ١٣٤١ هـ / ١٩٢٢ م .

الاقدس » وحي من الله . يقول : « ان هذا اللوح هو كتابة خفية محفوظة منذ الازل بين الكنوز الالهية المكنونة التي رقمها انامل القدرة الالهية » .

ولا يكتم (بهاء الله) عزمه على تأسيس ديانة جديدة ذات صبغة اجتماعية واخلاقية ؛ فهو يمنع الرق منعاً باتاً ، ويدعو الى مساواة البشر جميعاً ، ويدعو الى اصلاح الاسرة والاقتصار على زوجة واحدة ، واباحة التزوج باثنتين فقط عند الاقتضاء ، وهو ينظم مراسم ديانتة بصلوات جديدة، وينسخ صلاة الجماعة الا في الصلاة على الموتى ، ويجعل القبلة متحولة لا تتجه الى (مكة) بل الى مكان اقامة (البهاء) تدور معه حيثما دار ، وتنتقل اينما انتقل ...

ويزعم (بهاء الله) انه « مظهر الله » او « منظر الله » الذي يجتلى في طلعته جمال الذات الالهية ، لانه هو الصورة المنبعثة عن الجوهر الالهي ، ومعرفة هذا الجوهر لا تتيسر ابداً الا عن طريقه هو ، ويضيف بان ديانته ديانة عالمية تجمع الديانات كلها ، وتؤلف بين الاجناس جميعاً ، وتنادي بالقضاء على القومية والوطنية ، لان الارض وطن البشر كافة .

د ـــ حركة الاصلاح الحديث

اتصل واقع العرب والمسلمين الديني والثقافي والاجتماعي بحضارة الغرب الحديثة وبثقافته وقيمه ، وتم هذا الاتصال بنتيجة عوامل شتى، ودوافع مختلفة، استلزمت كلها بذل جهود « كلامية » جديدة للدفاع عن الاسلام من جهة ، واصلاحه واعادة المرونة والحيوية اليه من جهة اخرى ، وذلك بتفهم اصوله وأسسه ، وتأويل اركانه وقواعده ، والاشادة بمآثره وباسهامه في المدنية

الانسانية . وقد انتشرت هنا وهناك في مختلف بقاع الأمة العربية والشعوب الاسلامية محاولات تهدف الى التوفيق ، على الصعيد العقلي ، بين شرائط الحياة الجديدة وخصائص الفكر الاسلامي وبين مطالب الحضارة الغربية ومنازع ثقافتها العلمية والصناعية . فاذا صرفنا النظر عن البحث في هذه النهضة الاصلاحية من زاوية الشواحذ القومية ألفينا هذه المحاولات اقرب الى انبعاث الاهداف التي رمى اليها « علم الكلام » في العصور الغابرة ، ووجدنا خصائص الفكر «المعتزلي» تظهر بوجه خاص ظهوراً جديداً في مساعي زعماء الاصلاح الديني الحديث على اختلاف أوضاعهم وتباين ظروف حياتهم وملابسات اغراضهم .

ذلك ان حركة الاصلاح الحديث تتميز بالدعوة الى اعمال العقل والاستجابة لروح الاسلام حقاً والاقلاع عن تجميد الفكر وتقييد الشريعة ونسف التقليد الاعمى ونبذ البدع والتقاليد المبنية على الخرافة والجهل والوهم ، وهذا كله يتم باسم الدين والدفاع عنه وتفسير آيات القرآن ونصوص الاحاديث تفسيراً يسعى الى التوفيق بين الدين والعلم ، ويتفق مع الطبيعة والعقل. وسنذكر فيما يلي لمحة خاطفة عن أشهر زعماء هذا « الاعتزال الجديد » الذي نشأ في مختلف الاصقاع العربية والاسلامية.

مدرسة السيد احمد خان

استطاع السر (السيد احمد خان) * أن يؤسس في (الهند) مدرسة فكرية

* ولد (سيد احمد خان) سنة ١٢٣٣هـ / ١٨١٧ م في (دلهي) ولم يرع تقليد مسلمي (الهند)

تضم طـائفة من المفكرين المسلمين السنيين اطلقت على نفسها اسم (المعتزلة الجديدة) وقامت بحركة علمية واسعة ، واصبح من اعظم القائمين عليهـا (سيد امير علي) * ، وهذه المدرسة ترى ان الاسلام الصحيح دين العقل ، وانه اقرب من غيره من الاديان الى الطبيعة البشرية،ولـكن لابد من التجديد في الدين وفي التعليم والمجتمع معاً ، وذلك بالرجوع الى القرآن والى تعاليم السلف التي تتفق مع العقل والطبيعة، وترك جميع الأقوال المحدثة ،والعمل على تفسير ذلك تفسيراً علمياً ومناهضة الجمود ، والتوفيق بين الاسلام والعلم الأوربي الحديث،وقد أعرب في افتتاح (الـكلية الاسلامية الانـكليزية الشرقية) في (عليكرة) سنة ١٨٧٧م عن غرضه الاصلاحي الماثل في ان يهز المجتمع كله بالتعليم و ببث رجال يدافعون عن مبدأ حرية البحث، وهي حرية مقدسة، وعن التسامح الواسع الصدر ، وعن الأخلاق الفاضلة .

= بمقاطعة الوظائف في ظل الحكم (الانـكليزي) ، بل قبل الوظيفة وظل وفياً للحكام « بما ادى لهم من خدمات جليلة » ونجح سنة ١٨٧٧ م بتأسيس « الكلية الاسلامية الانـكليزية الشرقية » التي تحولت فيما بعد الى (الجامعة الاسلامية) في (عليكرة) وكان يهدف من ذلك الى : ١ـ تعليم المسلمين الثقافة الاوربية والاسلامية من غير تعصب ولا جمود . ٢ ـ الاهتمام بالحالة الاجتماعية والخلقية للطلاب ٣ـ تربية عقولهم وابدانهم.وكان يرى في ميدان السياسة ان تكون الهند كلها امة واحدة لايفرق بينها دين ولا لغة . وقد توفي سنة ١٣١٦هـ/١٨٩٨م .

* عاش(سيد امير علي) بين سنتي١٢٦٦ - ١٣٤٧هـ/١٨٤٩ -١٩٢٨م ومن اشهر كتبه (روح الاسلام) الذي نشر سنة ١٨٩١ م فاثار ضجة كبرى لانه يدحض بعض الآراء الخاطئة عن الاسلام ويدعو الى طرح التمسك بالظواهر والى تحرير العقل من القيود والبدء بالاصلاح في مجال التعليم .

محمد اقبال

عني الشاعر (محمد اقبال)* ببحث «تجديد التفكير الديني في الاسلام» وحاضر في موضوعه في مختلف جامعات (الهند) الاسلامية ورأى ان ممثلي التصوف في العصور المتأخرة ابتعدوا عن نتاج العقل الحديث واصبحوا «عاجزين كل العجز عن قبول أي الهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية وهم يزاولون اساليب خلقت لأجيال لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا نحن في نواح هامة». وهو لا ينكر ان «التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده» وان المعرفة كلما تقدمت فتحت مسالك للفكر الجديد والزمت بالوقوف موقف النقد والتمحيص من تقدم الفكر الانساني وتجدده.

وعلى ضوء هذا الموقف يود (محمد اقبال) ان يتناول مشكلة تجديد الفكر الديني في الاسلام، ويتنكر، وهو الشاعر، لأساليب الوجد الصوفي التي لم تعد تنسجم مع روح التفكير الواقعي الحديث. بيد أنه يعلن أن هذا التفكير الواقعي كان ميزة رقي الاسلام في الماضي وسعيه الى اقامة اخوة شاملة بين الناس. ولكنه يزعم أن «انتصار العرب السياسي الذي لم يكن متوقعاً، وما نتج عنه من الصبغة الامبراطورية التي اصطبغ بها الاسلام وطبعت الشريعة

---

* عاش السر (محمد اقبال) بين سنتي ١٢٩٣ - ١٣٥٧هـ/١٨٧٦ - ١٩٣٨ م ونظم الشعر باللغة (الاوردية) واللغة (الفارسية) وتعمق الثقافة (الاوربية)، ورأس (الجمعية العامة لمسلمي الهند) وحاضر في (مدراس) و(حيدرأباد) و (عليكرة) وجمعت محاضراته في كتاب «تجديد التفكير الديني في الاسلام». وخطب سنة ١٩٣٠ م في (الجمعية العامة) المذكورة داعياً الى اقامة دولة اسلامية داخل (الهند) فكان بذلك رائد دولة (باكستان).

بطابعها والصقت بها صلابة ما كان يقصدها مؤسس (الشريعة) » كانت عائقاً من جملة العوائق التي عرقلت تحقيق تلك الاخوة المنشودة . يقول:« ليس في الاسلام قوميات ، ولا هو نزعة امبراطورية ، بل هو « جمعية امم » تعترف بالحدود الصناعية والفروق الجنسية لسهولة الاشارة وحسب ، لا لتضييق الأفق الاجتماعي للمسلمين » .

دعا (اقبال) الى ايجاد شبه نظام دولي اسلامي ، وأعلن سنة ١٩٣٠ م انه يخشى على الاسلام من القومية المخربة التي تقطع صلتها بالدين ، وأصر على رأيه في أن المجتمع (الهندي) ليس بين وحداته حدود جغرافية وأن النظام الطائفي وحده هو الذي سيكون اساساً لايجاد كل متسق الأجزاء ،وأن (هنداً اسلامية) في داخل (الهند) هي التي تستطيع وحدها ان تصون المبدأ الأساسي للاسلام [٣١] .

انطلق (الشاعر) في ارائه السياسية من الثقافة الغربية وحاول أن يدمج معطياتها بمعطيات الاسلام . ووقف الموقف عينه في مضمار تجديد الفكر الديني وفطن إلى أن « ابرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب . ولا غبار على هذا المنزع فان الثقافة الأوربية في جانبها العقلي ليست الا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الاسلام [٣٢] » وكما حدث تقدم لا حد له في مجال الفكر والتجربة حين اكتملت مدارس المتكلمين في الاسلام ، فلا بد وقد تغير تصورنا للتعقل نفسه اليوم بنتيجة تقدم الفكر العلمي ، لا بد من ان يصاحب يقظة الاسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الاوروبي وكشف المدى الذي تستطيع به

النتائج التي وصلت اليها (اوربة) ان تساعد في اعادة النظر في التفكير الديني في الاسلام ، وتعين على بنائه من جديد اذا لزم الأمر .

جمال الدين الافغاني

وصف (جمال الدين الأفغاني) نشاطه وهدفه بقوله : « لقد جمعت ماتفرق من الفكر ، ولممت شعث التصور ، ونظرت إلى الشرق وأهله ، فاستوقفتني (الأفغان) وهي أول أرض مس جسمي ترابها ، ثم (الهند) وفيها تثقف عقلي ، فـ (ايران) بحكم الجوار والروابط ، فـ (جزيرة العرب) من (حجاز) هو

---

* ولد (محمد جمال الدين بن صفتر الحسيني الافغاني) سنة ١٢٥٤ هـ/١٨٣٨ م في (اسعد اباد) من اعمال (كابل) ودرس في هذه المدينة اللغة العربية والتاريخ والفلسفة والدين ثم رحل الى (الهند) ودرس فيها العلوم الحديثة واللغة (الانكليزية) وجاب بلاد العرب ودعا الحجاج في (مكة) سنة ١٢٧٣هـ/ ١٨٥٧م الى فكرة (الجامعة الاسلامية) وانشأ جمعية ومجلة (ام القرى) ثم رجع الى (افغانستان) وسعى الى انهاض الهمم لمكافحة الاستعمار (البريطاني) ، ورحل الى (الهند) داعياً الى الاصلاح فضاق به (الانكليز) ذرعاً وحملوه على الرحيل،فسافر الى (مصر) سنة ١٢٨٦هـ/ ١٨٧٠م ،فتردد على (الازهر) واتصل به الشيخ (محمد عبده) فنشأت بينهما محبة لن تنفصم عراها . ثم دعاه السلطان (عبد العزيز) فرحل الى (استانبول) حيث عين عضواً في (مجلس المعارف)،ولكن اراءه ألبّت عليه الجامدين فأمر بالرحيل فعاد الى (مصر) سنة ١٢٨٨هـ ١٨٧١م. التف حوله رهط من تلاميذه واصدقائه فأخذ يثيرهم ضد الحكم المستبد ومقاومة الاجانب فامر (توفيق باشا) بنفيه سنة ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م فرحل الى (الهند) واشتغل هناك بالعلم مدة ثلاث سنوات ثم اضطر الى الرحيل فقصد (فرنسة) واقام في (باريز) ودعا اليه الشيخ (محمد عبده) الذي كان منفياً في (بيروت) فاجتمعا وانشآ (جمعية العروة الوثقى) ومجلة بالاسم ذاته مالبثت ان قضي عليها بعد عشرة اعداد وحسب ومكث (جمال الدين)في (اوربة) ثم عاد الى (فارس) سنة ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٦م ومنها رحل الى (روسية) وغيرها من الاقطار الاوربية وانشأ في (انكلترة) مجلة (ضياء الخافقين) وألب فيها الاحرار على سلطان (فارس) فاستقدمه السلطان (عبد الحميد) الى استانبول سنة ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م وظل يراقبه بدعوة العطف عليه حتى توفي سنة ١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م .

مهبط الوحي ، ومن (يمن) وتابعتها ، و (نجد) و (العراق) ، و (بغداد) و (هارونها) و (مأمونها) ،و (الشام) ودهاة (الأمويين) فيها و (الأندلس) و (حمرائها) .. وهكذا كل صقع ودولة من دول الاسلام وما آل اليه أمرهم. فالشرق الشرق . فخصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه ، وتحري دوائه ، فوجدت اقتل ادوائه داء انقسام اهله وتشتت ارائهم ، واختلافهم على الاتحاد ، واتحادهم على الاختلاف ، فعملت على توحيد كلمتهم وتنبيههم للخطر الغربي المحدق بهم » .

فالسيد (الأفغاني) يستهدف نهضة اصلاحية شاملة في بلاد الشرق المسلم ويرى أن سبب المحنة يرجع الى أن اولى الامر في الامم الاسلامية « متحدون على الخلاف ، مختلفون على الاتحاد ، مطاوعون للمستعمرين والمستغلين ،جادون في خدمتهم و كأنها فريضة من فرائض الدين » ولذا فانه يدعو الى قيام«جامعة اسلامية »لتنهض الدولة الاسلامية وتلحق بركب الامم العزيزة المتقدمة.أما السبيل الى ذلك فيتلخص في أمرين : ١ — بث الروح في الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته وصفاء دينه ، وتنقية عقيدته من الخرافات ، واخلاقه مما تراكم عليها ، واستعادة عزته ومكانته . ٢ — مناهضة الاحتلال الاجنبي حتى تعود الاقطار الشرقية الى استقلالها مرتبطة بروابط على نحو ما ، لتتقي الاخطار المحدقة بها [٣٣] .

بمثل هذه المشاغل « الكلامية » التي تلتقي فيها اهداف الاهتمام السياسي بالروح الديني وبالنظر العملي والتوجيهي ، أسس (الافغاني) مدرسة أخلاقية نامية « وكأنما شاءت العناية أن يولد حيث يتوسط العالم الاسلامي ويتولى فيه

دعوة الاصلاح والتعليم من اقصاه الى اقصاه[٣٤] ».وهذه المدرسة الحية تميزت بالنظر العقلي المتطور المفتوح ، وجهرت بما وجدته الحق كل الحق في القضاء على الاخطاء التقليدية،والتعمق في رسم سبل الخلاص .فهذا (الرائد) يرى مثلا ان التفرقة بين أهل السنة والشيعة احدثتها مطامع الملوك لجهل الامة ، وجميعهم يؤمنون بالقرآن وبرسالة (محمد). ويعلن أن الاديان الثلاثة كلها أساسها واحد وانما يوسع شقة الخلاف بينها اتجار رؤساء الاديان بها. ولا يرى مانعاً من تحرر المرأة ومساواتها بالرجل ، ويدعو الى الاشتراكية دعوته الى فتح باب الاجتهاد والى السفور : « وعندي أن لا مانع من السفور اذا لم يتخذ مطية للفجور » . ولا بد من التوفيق بين العلم والقرآن : يقول : « ان الدين لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية ، فان كان ظاهره المخالفة وجب تأويله . وقد عم الجهل ، وتفشى الجمود في كثير من المرتدين برداء العلماء حتى اتهم القرآن بانه يخالف الحقائق العلمية الثابتة ـ والقرآن بريء مما يقولون ـ والقرآن يجب ان يجل عن مخالفة العلم الحقيقي خصوصاً في الكليات » .

محمد عبده

كان (الافغاني) شعلة ذكاء ، وقوة هائلة ، متحركة محركة ، لا يمسها ماس الا شحن من كهربائه على قدر استعداده ، دائم التفكير ، دائم القول لمن يفهم ومن لا يفهم ، دائم النقد ، دفع للحركة والثورة والهيجان في المطالبة بالحقوق ، حيثما حل رأيت ناراً تشتعل وأفكاراً تهيج ، ومطالب تطلب ، وحكومة تضطرب . اما أحد تلاميذه النجباء ، واصدقائه الخلص ، ومساعديه

الكبار ، الاستاذ الامام (محمد عبده*) فلم يقو على حمل العلمين ، علم الاصلاح السياسي والاصلاح الثقافي معاً كما فعل (جمال الدين) بل رأى بنتيجة تجاربه الحافلة ومعاناته من فساد الجو السياسي من حوله ، ألا أمل في اصلاح المسلمين بالوسائل السياسية ، وآمن برسالته « العلمية الدينية » الايمان الكامل ، فانصرف بعزيمته الى رفع الحجر عن العقول والسعي الى تفسير المسائل الدينية تفسيراً يطابق العلم الحديث للتوفيق بين العقل والايمان.

تنكر (الاستاذ الامام) للجمود في مختلف وجوهه ، وحارب البدع والخرافات الدينية ، وناضل في هذا السبيل مشايخ (الأزهر) ومشايخ الطرق الصوفية وغيرهم واعترف بقيمة العلوم الفلسفية لما رأى من اثارها في النهضة (الاوربية) ، ودعا الى تقليد (اوربة) في مدنيتها الحديثة واوجب تعلم اللغات الأجنبية للاخذ

---

* ولد (محمد بن عبده) سنة ١٢٦٦هـ/١٨٤٥م بـ (محلة نصر) بمديرية (البحيرة). لم يرض منذ صغره بطريقة التعليم الديني الدائمة في ذلك الوقت ؛ وانتقل من الدراسة في الجامع (الاحمدي) الى الجامع (الازهر) حتى لقي (جمال الدين الافغاني) فتأثر بدعوته الاصلاحية المجددة ، وحذا حذوه في التدريس ، فاثار ضده بعض الممتحنين له في امتحان (العالمية) ، ولكن نبوغه مكنه من النجاح فسمي مدرساً في (دار العلوم) ، ثم حمل على الاقامة الاجبارية في قريته حتى توسط له الوزير (رياض باشا) وعينه رئيس تحرير (جريدة الوقائع المصرية) فنهض بها واصلحها وجعلها منبر اصلاح الشعب والحكومة ؛ ولما اشترك في ثورة (احمد عرابي) نفي الى (بيروت) ومنها سافر الى (باريز) فتعلم الفرنسية هناك واشترك مع (جمال الدين) في جمعية (العروة الوثقى) ومجلتها ، ثم عاد الى (بيروت) حيث كتب « رسالة التوحيد » ومنها رجع الى (مصر) سنة ١٣٠٦هـ/١٨٨٧م فعين قاضياً بالمحاكم الاهلية ثم قربه (عباس باشا الثاني) : ومكن له من اصلاح (الازهر) والاوقاف والمحاكم الشرعية ، وكان آنئذ (مفتياً للديار المصرية) فوضع تقريره المشهور ودعا الى نفض غبار الجمود ، ولكن خصومه كادوا له عند (عباس باشا) فغضب عليه وكان (محمد عبده) يقف منه موقف الند للند ، ولكن الخصوم فازوا عليه بتحريض (الحاكم) فادركه الغم وتوفي سنة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م

بالعلوم الحديثة ، ولاسيما الرياضيات والطبيعيات. وقد اجاز في (فتاويه) التزي بغير زي المسلمين وكان لايمتنع عن تأويل النقل بما يوافق العقل ولا سيما عند تعارضهما. ومن الجائز ان نلخص منهجه الاصلاحي في ابتغاء : ١ — تطهير الدين الاسلامي من بعض المؤثرات المفسدة ٢ ـ اصلاح التعليم الاسلامي العالي ٣ ـ تنسيق المبادىء العقائدية الاسلامية على ضوء الفكر العصري الجديد ٤ ـ حماية الاسلام من النفوذ الأوربي ومن الهجمات المسيحية (٣٥) .

احمد امين

نشط المصلحون « الكلاميون » في البلاد العربية في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن العشرين، فقد عاصر (عبدالرحمن الكواكبي) حركة الاصلاح السياسي الديني فيظل فكرة الجامعةالاسلامية ، واختص الخلافة بالعربوحدهم، وسار السيد (رشيد رضا) على غرار (الاستاذ الامام)،ونهض (محمد بن مصطفى المراغي) (شيخ الأزهر) وتبعه فريق من مشايخ هذه الجامعة ،واقتفى هذاالأثر الأستاذ (عبد المتعال الصعيدي) وغيرهمن الذين سعوا السعي الحثيث للنهوض بالحركة الدينية ـ الكلامية والعمل على تحطيم سلاسل الجمود وتحقيق الأهداف التي رنت اليها « معتزلة الاصلاح الحديث » .

ويتميز الدكتور (احمد امين)* بمنزلة مرموقة في هذا المجال ، يقول :«ان

---

* عاش (احمد امين) بين سنتي ١٣٠٤ — ١٣٧٤ هـ / ١٨٨٦ — ١٩٥٤ م وترجم سيرته في كتابه «حياتي» : درس في (الازهر) وعمل مدرساً وقاضياً . وتعلم (الانكليزية) وشيئاً من (الفرنسية) وانغمس فيالسياسة واشترك في المظاهرات وخاصة تلك التي « ترمي الى =

كثيراً من زعماء المسلمين اتعبوا انفسهم في بيان سبب ضعف المسلمين .فرأيت أن خير وسيلة لمعرفة أسباب هذا الضعف الرجوع الى التاريخ » . وقد درس في الواقع تاريخ العرب والمسلمين دراسة تحليلية نقدية معاً . ووعى صعاب التعمق في فهم هذا التاريخ وتصدى لحلها وذكر ان « اصعب مايواجهه الباحث في تاريخ امة هو تاريخ عقلها في نشوئه وارتقائه ، وتاريخ دينها وما دخله من آراء ومذاهب ». ولكنه وقف من هذه الصعاب موقف الباحث الناقد المتعمق الحر . « لايقول الا مايعتقد ، ولا يحفل الا بالحق وحده ، لايهمه مصانعة ذوي السلطان او تملق الجماهير ، أو مشايعة الأهواء . وتبدو هذه الحرية في الجهر من مصادمتها لمشاعر الجمهور ومخالفتها للمألوف من التقاليد الطويلة الأمد . جاهر بالانتصار لمذاهب (المعتزلة) اهل العقل في الاسلام ، ونادى بالرجوع اليه، مع أن المسلمين عارضوا ذلك المذهب منذ القرن الرابع وحكموا على أصحابه بالكفر ، وحرقوا كتبهم ، ومنعوا تدريسها في مدارسهم ، وجاهر برأيه في (الشيعة) ومعتقداتهم حتى كاد يصيبه من جراء ذلك محنة عظيمة حين كان بـ (بغداد) بعد ان اصدر (فجر الاسلام) » [٣٦] .

ابان مسؤولية علماء الدين بقوله : « اما العلماء فمسؤوليتهم من ناحيتين : الأولى انهم أذاعوا في عامة الشعب الأحاديث والتعاليم التي تؤيد السلاطين

التقريب بين الاقباط والمسلمين» وسمي استاذاً « في كلية الآداب ثم عميداً ثم استاذاً متفرغاً للادب العربي واسهم في تأسيس «الجامعة الشعبية » وفي « لجنة التأليف والترجمة والنشر » وعمل مديراً للادارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، ووصف مزاجه وعقليته بقوله : « ان مزاجي فلسفي اكثر منه ادبياً ، حتى في الادب ، اكثر مايعجبني منه ماغزر معناه ودق مرماه ». من اشهر كتبه (فجر الاسلام) و (ضحى الاسلام) و(ظهر الاسلام) و (يوم الاسلام)و (فيض الخاطر)

في عصورهم مثل ان السلطان ظل الله في أرضه، وانه انما يحكم بأمر الله وارادته وانه ان ظلم فانما يظلم بظلم الناس . ومن ناحية اخرى : استخدمهم [السلاطين] في تخدير الشعب ورضاه بحالته من طريق خطب يوم الجمعة في المساجد أو الدروس الدينية أو الوعظ والارشاد وما الى ذلك » (٣٧) .

ثم أوضح طريق الاصلاح قائلا : « وأما اصلاح حال المسلمين فيكون بشيئين : احدهما فصل العلم عن الدين والتوسع في العلم الى أقصى قدر مستطاع . فليس العلم ملكاً لمذهب دون مذهب . وليس الاسلام مما يناهض العلم . وفصل العلم عن الدين شيء ميسور ومحبوب . وأما فصل الدين عن السياسة كما فعلت (اوربة) المسيحية وكما فعل (مصطفى كمال) فشيء لايقتضيه الاسلام لأنه لابد ان يدخل الدين في السياسة لينقحها ويهذبها ويحسن من نيات ولاة الأمور ويوجههم نحو ماينفع رعيتهم ، ولم تقع (اوربة) في الحروب المتتالية الا لفصل السياسة عن الدين . فبانفصالها عن الدين انفصلت عن الأخلاق أيضاً .

« والأمر الثاني هو الاجتهاد ... وقد اصيب المسلمون بحكمهم على أنفسهم بالعجز وقولهم باقفال باب الاجتهاد لأن معناه انه لم يبق في الناس من تتوافر فيه شروط المجتهد ولا يرجى أن يكون ذلك في المستقبل . وانما قال هذا القول بعض المقلدين لضعف ثقتهم بأنفسهم وسوء ظنهم بالناس وزعمهم عكس مايقول اصحاب النشوء والارتقاء من دعواهم ان العقل دائماً في تدن وانحطاط ، وغلوهم في تعظيم السابقين . وانما اصيب المسلمون بقولهم بسد باب الاجتهاد لأسباب ثلاثة : أولها : كارثة المسلمين بضياع (المعتزلة) وهم الفرقة العقلية في الاسلام وانتصار

أهل الحديث عليهم . والثاني : مهاجمة أهل التصوف للفقهاء بأنهم شكليون ، ويعنون بالشكل أكثر مما يعنون بالروح ، فاتفقوا مع (المعتزلة) في مناهضة الفقهاء ... والسبب الثالث : سقوط (بغداد) على يد (التتر) ، وقد كانت (بغداد) اذ ذاك مركز الحضارة والثقافة الاسلاميتين ، فاصيب العلماء بالفزع من جراء هذا السقوط ، وغلبهم التشاؤم وودوا لو استطاعوا فقط حتى المحافظة على القديم من غير تجديد [٣٨] » .

* * *

الفصل الخامس

الفلسفة العربية

لم تظهر الحكمة — أو « الفلسفة » بالمعنى الدقيق — حيثما ظهرت في البلاد العربية والاسلامية ، ظهور بحث حر مستقل ، وانما ولدت في بيئة مضمخة بأريج الدين الاسلامي خاصة ، وبعبق التدين بوجه عام . وقد كان مولدها عسيراً ، وتطورها ونماؤها محفوفين بالمكاره والصعاب . ولئن كانت تحظى في فترات الصحو العقلي بنفحات من النجاح والتأييد ، فان الجو الفكري العام لم يكن ـ الا في هذه الفترات وحسب ـ ملائماً لازدهارها وذيوعها ذيوعاً ظل محدود المدى ، ضيق الآفاق ، اذا ماقيس بازدهار وذيوع سائر تيارات الفكر العربي كالكلام والتصوف والفقه والاصول .

والامر الذي نستطيع استخلاصه من الاشارة الى مواقف الخصومة والعداء التي طالعت الفلسفة منذ ظهورها ، ولازمت مراحل تطورها وانتشارها ، هو ان « الكلام » والتصوف والفقه والتشريع ، كل اولئك قد لبس حلة الدين الاسلامي ، وانطلق من مسائله ، وعالج جوانبه ، فاعتبر بحثاً « مشروعاً » ، وجاز لاتباعه ان يسيروا في سبيلهم التي اختاروها من غير ان يُجمع الآخرون على مقاومتهم بدعوى انهم يخرجون على الصراط المستقيم . اما الفلاسفة فقد لقوا

في ذلك عنتاً كبيراً ، وكان حتماً عليهم ان يعنوا بالمشاغل الذهنية التي تختلج بها افئدة المواطنين ، فيسبغوا على المسائل الفلسفية ثوب النظر الاسلامي ، وهـذا النظر الاسلامي العقلي المجرد هو الذي نسميه فلسفة عربيـة او اسلامية بالمعنى الدقيق، تمييزاً له عن سائر جوانب الفكر العربي التي المعنا اليها ، كجانب الفقه او العقل العملي ، و « الكلام » او الدفاع عن الدين باساليب الجدل والمنطق، او التصوف الذي ابتكر في تجربة الحياة الدينية سبلا عاطفية ومناهج وجدانية تكاد تجعل من كل طريقة صوفية ديانة اسلامية بمعنى جديد ، او منزعاً من منازع النماء الديني يكاد العقل لا يستطيع له رقابة ولا ضبطاً .

وعلى هذا فان تمييز الفلسفة بالمعنى الدقيق يعتمد ارتباطها بسائر جوانب الفكر العربي ، والثقافة الاسلامية ، ولا يتفرد عنها الا بالمنهج الذي هو منهج المنطق العقلي ، او النظر « العلمي » المجرد . ومن الجائز ان نجلو هذا الارتباط اذا قلنا ان هذه الحكمة او الفلسفة بالمعنى الدقيق انما عنيت اشد العناية بتبيان صلاتها بالشريعة ، وسعت الى التوفيق بين العقل والنقل ، لتبرهن على ان الدين اذا تآخى مع الفلسفة حصل الكمال وحصحص الحق على قدر الطاقة البشرية . فذات الله وصفاته ، وعلاقة الواحد بالمتعدد، وصلة الله بالعالم،وانتظام الكون وقوانين الوجود والحياة والنفس والأخلاق وناموس المصير والمعاد،كل ذلك كان شاغل الفلاسفة وشاغل المتصوفة وشاغل المتكلمين على السواء .

بيد ان الاتفاق في المشاغل لم يكن يعني اتساقاً في الجهود . بل ان فلاسفة المسلمين اضطروا الى الجهاد الأعظم في سبيل غزو استقلالهم وتأييد اصالتهم عبر صلات خصامهم العنيف مع الفقهاء والصوفية والمتكلمين ، ولا سيما اولئك

الذين آثروا التعنت من طائفة المتزمتين . وفي وسعنا القول ان مفكري العرب والمسلمين قد تمرسوا بالفلسفة تمرساً اوسع من ان تحصره دائرة «الفلسفة» بالمعنى الاصطلاحي الدقيق . وقد انطوت التجربة الفلسفية في الفكر العربي على مواقف خصيبة تجاوز حدود الفلسفة « المدرسية » كما فهمها مؤرخو الفكر بوجه عام . ذلك ان هؤلاء الباحثين ألفوا ، في كل عصر ومكان ، ان يقصروا نطاق الفكر الفلسفي على نشاط الفلاسفة الذين ابتغوا التوفيق بين العقل والنقل ، وبين الفلسفة والدين ؛ ولكن هذا الرأي الحق لا يشمل سائر المفكرين النوابغ الذين اضافوا الى هذه المشاغل الرئيسية اصالة انتقادية عميقة جعلت روحهم الفلسفية تتميز بحدة واعية اختصوا بها فاصبحوا في نظرنا نبراس ازدهار التجربة الفلسفية في ظل الاسلام .

وقد وجدنا ، تيسيراً للبحث ، ان نلم بالتجربة الفلسفية العربية بالكلام اولا على « الفلسفة في المشرق » واظهار ان هذه الفلسفة تتميز بمنحى اول هو منحى التيار العقلي وبمنحى آخر هو منحى التيار الانتقادي ، كما تتأثر بردة فعل شاملة عميقة حققها (الغزالي) ضد هذين التيارين معاً وكان لها أثرها الكبير في انحسار الفلسفة في المشرق ثم في المغرب ايضاً . اما كلامنا على « الفلسفة في المغرب » فانه يلي الاشارة الى أثر ردة (الغزالي) ويتناول بوجه خاص الالماع الى نظرة (ابن باجه) و (ابن طفيل) و (ابن رشد (و) ابن خلدون) ، ونختم بالكلام على « فترة الانحطاط » التي اصاب الفكر الفلسفي خلالها تدهور موصول انتهى بتبرؤ المتكلمين انفسهم من رجس الفلسفة والتعقل المنطقي ، فخفت الفلسفة وامحت روحها الانتقادية في كل مجال ؛ حتى كانت النهضة الحديثة في البلاد

العربية وظهرت بوادر الفكر الفلسفي « الاعتزالي » لدى « المصلحين » الذين اشرنا اليهم في كلامنا على تجربة « علم الكلام » ؛ وتجلت امارات الفكر الفلسفي العقلي في ميدان جديد لا نتناوله في هذا الكتاب ، هو مجال الفلسفة القومية التي يرتقب لها النصر والازدهار .

آ ـــ الفلسفة في المشرق

١ ـــ التيار العقلي

امتزجت خطوط التجربة الفلسفية العقلية في الاسلام بخطوط التجربة الكلامية في الفترة الأولى ، ونشأ عن هذا المزج الطبيعي لقاء خصب بين العقل الاعتزالي خاصة وبين النظر الفلسفي العقلي ، تجلى احسن ما تجلى لدى (الكندي) ، فيلسوف العرب ، وأول الفلاسفة المسلمين بالمعنى الدقيق . وقد اعقبه في «مشرق» البلاد الاسلامية الفيلسوف (الفارابي) أو المعلم الثاني ، ثم جاء الشيخ الرئيس (ابن سينا) فبلغت الفلسفة العقلية به أوج ازدهارها في (الشرق) ؛ ولكن هذا النصر المؤزر كان موقوتاً .

الكندي

أسهم (يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي) * ، وهو راسخ القدم في

---

* ولد (ابو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي) ، فيلسوف العرب ، واحد ابناء ملوكها ، سنة ١٨٥هـ/ ٨٠١ م على وجه التقريب . ونشأ في اسرة ذات سؤدد وغنى ، اذ كان ابوه (ابن الصباح) من ولاة الاعمال في (الكوفة) وغيرها في ايام (المهدي) و(الرشيد) ولكن ابنه (يعقوب) نشأ يتيماً فتعلم في(الكوفة) ثم في(بغداد) علوم اللغة والدين ، وسلخ=

علوم اللغة ، اسهاماً كبيراً في تحديد الاصطلاحات الفلسفية الفنية التي لما تستقر بعد في عصره . وكان سبيله ان يعمد أولا الى تحديد المفاهيم بالفاظها الدالة عليها تحديداً دقيقاً ثم يذكر المقدمات التي ربما كانت بديهية فيثبتها احياناً على نهج رياضي استدلالي « قطعاً لمكابرة من ينكر القضايا البينة بنفسها ، وسداً لباب اللجاج من جانب أهل الفساد[٣٩] » ؛ ثم يستنبط النتائج من تحديد الماهيات والعلل ، ويبين ما يعرض لها من أحوال ، وما يصدر عن العلل من آثار .

نزع (الكندي) في الرياضيات منزعاً (فيثاغورياً) .واعتمد في علم النفس على كثير من الآراء (الأفلاطونية) ، واستقى في الأخلاق من تعاليم (سقراط) و (أفلاطون) ، وأخذ عن (أرسطو) كثيراً من آرائه في الالهيات باستثناء مايتصل بالله وبصفاته ، وبقضية قدم العالم أو خلقه ، اذ اتجه اتجاهاً (معتزلياً) واعياً واعتمد العقل ولجأ الى التأويل العقلي في تفسير القرآن والحديث . وهو نفسه يصرح بان « كل ما أداه النبي (ص) عن الله عز وجل يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها الا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل » . ولكنه يشترط لفهم معاني القرآن أن يكون المفكر من ذوي اللب والدين ، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي ، عارفاً بخصائص التعبير اللغوي وأنواع

= معظم حياته في القرن الهجري الثالث ، وعاصر (المأمون) و(المعتصم بالله) . عني بالمسائل الكلامية واتصل بالثقافة (اليونانية) ، وتعلم لغه (الاغريق) وترجم بها واصلح ماترجمه غيره ، وعاش عيشاً مرفهاً في دارحوت من الكتب ماافرده (ابنا موسى بن شاكر) في خزانة خاصة سميت « الكندية » لكثرة تلك الكتب ونفاستها . وقد اختلف الباحثون في تاريخ وفاته اختلافهم في تحديد مولده ، والارجح انه توفي في اواخر سنة ٢٥٢ هـ / ٨٦٦ م وعزيت اليه آثار كثيرة فقد معظمها وعثر المستشرق الالماني (هلموت ريتر) على مخطوطة تضم تسعاً وعشرين رسالة نشرها الاستاذ (ابوريدة) سنة ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م .

دلالته عند العرب . ونجد مثالا لتطبيق هذا المنهج في رسالته التي ألفها استجابة لسؤال تلميذه (احمد بن المعتصم) الذي طلب منه أن يشرح له معنى آية « والنجم والشجر يسجدان » ، فاطلق على الجواب اسم « رسالة في الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » . وبيّن فيها معنى السجود والطاعة في اللغة بالحقيقة وبالمجاز وخلص الى أن سجود النجوم لله ـ نظراً لأنه لا تمكن أن يقع منها السجود الحقيقي بحسب الاصطلاح الشرعي ـ معناه هو أنها ، بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الارضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهي إلى أمره ، وتؤدي وظيفتها المعينة لها في نظام العالم ـ وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً أنه سجود[٤٠] » .

والحق أن التجربة الفلسفية لدى (فيلسوف العرب) إنما تتميز بانها :
١ ـ ملتقى العقل النظري (الاعتزالي) بالعقل النظري الفلسفي في الاسلام
٢ ـ نقطة تحول الفكر (الاعتزالي) إلى فكر فلسفي بالمعنى الدقيق . ذلك أن (الكندي) هو اول فيلسوف اصطلح المؤرخون على اعتباره رائد المدرسة الفلسفية الاسلامية . وقد جهد في الدفاع عن الفلسفة ومهاجمة اعدائها وفضح سوء مقاصدهم وتمسكهم بأغراض دنيوية باطلة فوصفهم بانهم « المتسمون بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الانفاع العامة الكل ، الشاملة لهم ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية ، والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ،

ووضعهم ذوي الفضائل الانسانية التي قصروا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة ، بموضع الاعداء الجرية الواترة ، ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤوس والتجارة بالدين ، لان من تجر بالشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له . فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الاشياء بحقائقها وسماها كفراً ؛ لان في علم الاشياء بحائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع ، والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار، والاحتراس منه ؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه »[٤١] .

لم يكتف (الكندي) بفضح أعداء الفلسفة والتشهير بهم وكشف عوراتهم بل استرحم الله ، « ولي الخيرات وقابل الحسنات » أن يمده بتأييده وينصره على « اضداده الكافرين نعمته ، والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده »؛ وهذا الحق الذي يطلبه (فيلسوفنا) إنما هو الفلسفة بالذات ، أو الصدق بأدق معانيه ، وقد دافع عن هذا (الصدق) أو (الحق) أو (الفلسفة) دفاعاً ماجداً جعله يذهب في الحماس له مذهباً قصياً ويؤمن بفكرة « الوحدة الفلسفية » ويدعو اليها . ولذا كان أول من دعا الى « وحدة الصف » بين الفلاسفة تمهيداً لتنسيق قوى الفلسفة في معركة إثبات الذات حيال خصومة الاخصام على اختلاف منازعهم ، وتباين مشاربهم . وقد قاده هذا الايمان العظيم بـ « الفلسفة » الى تجاوز حدود القومية في الزمان والمكان ، وطلب أن ينصر (الحق) أو (الفلسفة) ؛ حيثما ظهر (الحق) وتجلت (الفلسفة) . وبذا استن (الكندي) سنة الايمان بأن الحقيقة تراث مشترك بين الامم على مر العصور والاجيال ،

وذعا دعوة واعية جلية إلى واجب الاعتراف بفضل الفلاسفة ، في أي عصر ومصر ، لان « الفلسفة »واحدة في تجربة الفكر البشري كله . يقول (ريتشارد فالتزر) : « من المفيد أن يقارن المرء بين الامتنان العظيم الذي كان فلاسفة المسلمين جميعاً يشعرون به نحو (اليونان) ، وبين تواضعهم الجم عندمايتحدثون عن آثارهم الشخصية في الفلسفة. ففلاسفة الاسلام جميعاً متفقون على أن الحقيقة المتوصل اليها عن طريق الفلسفة تسمو على الحدود القومية والدينية ولا يهمهم أبداً من اكتشف الحقيقة اولا . وموقفهم هذا يشبه موقف (صاحب الشريعة) الاسلامية الذي اعتبر الاسلام خاتمة ما نزل به الوحي من الحقائق الدينية ، ولكنه ليس بأولها ... وبعد ثلاثة قرون ، عندما كان تاريخ الفلسفة الاسلامية يقرب من نهايته ، أكد (ابن رشيد) هذا الاتجاه العالمي باعتباره أمراً بين الوضوح . فقد أصبح عمل (الكندي)سنة قديمة تقتدى ، وصار شغف الفلاسفة المسلمين الاول بالفلسفة اليونانية قاعدة راسخة من قواعد التعليم(٤٢) »

بمثل هذه النظرة الموسعة إلى وحدة الفلسفة لدى المسلمين وغير المسلمين استطاع (الكندي)،ومن حذا حذوه من فلاسفة الاسلام،مزاولة النهج الانتقائي مزاولة « طبيعية » ميسورة . يقول (الفيلسوف) : «من أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية . فانهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، [ولا] سيما إذ هو بيّن عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل

الحق ـ بما يستأهل الحق ـ أحد من الناس بجهدطلبه،ولا أحاط [به] جميعهم. بل كل واحد منهم : إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالاضافة إلى ما يستأهل الحق . فاذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدرجليل. فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلا عمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فانهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الاوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الاواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فان ذلك إنما اجتمع فيالاعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر الى زماننا هذا ، مع شدة البحث، ولزوم الدأب ، وايثار التعب في ذلك » .

التخير ، أو الانتقائية ، فكرة مبدئية اذن لدى (الكندي) الذي وعى وحدة الجهود الفلسفية ، وفطن لبناء المدنية الانسانية لبنة لبنة ، وأشاد بفضل السابق على اللاحق ، وأوجب على الخلف شكر السلف ، كما فعل (ارسطو)، وهو « مبرز (اليونانيين) في الفلسفة ، فقال : ينبغي أن نشكر آباء الذينأتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، إذ هم سبب لنا إلى نيل الحق ، فما أحسن ما قال في ذلك » . ويمضي (فيلسوفنا)في كتابه إلى (المعتصم بالله) قائلا : « وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق منأين أتى ، وان أتى من الاجناس القاصية عنا ، والأمم المباينة [لنا] ، فانه لا شيء اولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغي] بخس الحق ، ولا تصغير بقائله، ولا بالآتي به ؛ ولا أحد بخس الحق ، بل كل يشرفه الحق » .

ويعرض (الكندي) في رسالة « حدود الأشياء ورسومها » لتعريف الفلسفة عينها من حيث الاشتقاق ومن حيث عمل الفيلسوف وغايته ، ويورد معظم التعريفات المأثورة عن (يونان) خاصة ، فيقول : « الفلسفة ـ حدها القدماء بعدة حروف :

آ ـ من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن (فيلسوف) هو مركب من (فلا) ، وهي محب ، ومن (سوفا) ، وهي الحكمة .

ب ـ وحدّوها ايضاً من [جهة] فعلها فقالوا : ان الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الانسان ـ ارادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة .

د ـ وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا : العناية بالموت . والموت عندهم موتان : طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن . والثاني : اماتة الشهوات . فهذا هو الموت الذي قصدوا اليه ، لأن اماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة. ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر . فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعمالان ، أحدهما حسي ، والآخر عقلي ، كان مما سمى الناس لذة مايعرض في الاحساس ، لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل .

د ـ وحدّوها من جهة العلة فقالوا : صناعة الصناعات ، وحكمة الحكم .

هـ ـ وحدّوها أيضاً فقالوا : الفلسفة معرفة الانسان نفسه . وهذا قول شريف النهاية ، بعيد الغور . مثلا أقول : ان الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام ، ومالاجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الانسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهراً لاجسماً ، فانه إذا عرف ذاته

عرف الجسم باعراضه ، والعرَض الأول والجوهر الذي هو لاجسم . فاذن إذا علم ذلك جميعاً فقد علم الكل . ولهذه العلة سمى الحكماء الانسان «العالم الأصغر» .

و — فاما ما يُحد به عين الفلسفه ، فهو ان الفلسفة علم الأشياء الابدية الكلية ، إنياتها ومائيتها وعللها ، بقدر طاقة الانسان » [٤٣] .

ولكن (الكندي) يعرب عن رأيه الخاص في الفلسفة وفي منزلتها حين يذكر في مطلع كتابه الى (المعتصم بالله) ما يأتي : « ان أعلى الصناعات الانسانية منزلة ، واشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة التي حدها علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، لأن غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق ؛ وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لانا نمسك ، وينصرم الفعل اذا انتهينا الى الحق » . ثم يبين أقسام الفلسفة فيذكر ان اشرف الفلسفة واعلاها مرتبة ، الفلسفة الاولى ، اعني علم الحق الاول الذي هو علة كل حق ، ولذلك يجب ان يكون الفيلسوف التام الاشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ، لانا انما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً اذا نحن احطنا بعلم علته » . فالفلسفة « علم الاشياء بحقائقها » و « بحق ما سمي علم العلة الاولى (الفلسفة الاولى) اذ جميع باقي الفلسفة منطو في علمها ، واذ هي اول بالشرف واول بالجنس ، واول بالترتيب من جهة الشيء الايقن علمية ، واول بالزمان ، اذ هي علة الزمان » . ولذا فان طالب العلم يحتاج ، حتى يكون فيلسوفاً ، الى ستة اشياء ان نقصت لم يتم

« وهي : ذهن بارع . وعشق لازم . وصبر جميل . وروع خال . وفاتح مفهم . ومدة طويلة » .

الفلسفة اذن علم الحق ، ولكن الدين علم الحق ايضاً . ذلك ان « قول الصادق (محمد) صلوات الله عليه ، وما ادى عن الله جل وعز لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها الا من حُرم صورة العقل ، واتحد بصورة الجهل من جميع الناس » . وفي ظل علم الحق، والمعرفة بالعقل ، يتفق الدين والفلسفة، وتتضح طبيعة الله : ذاته وصفاته . والله في نظر (الكندى) ، إنية حق ، «لم تكن ليس ولا تكون ليساً ابداً ، لم يزل ولا يزال أيس ابداً »[٤٤].انه هو الوجود التام ، الايس التام ، الذي لم يسبقه وجود ، ولا ينتهي له وجود ، ولا يكون وجود الا به ، تلك هي طبيعته وذاته .

أما طبيعة الله فلا تخرج عن طبيعة ذاته ابداً . انه الواحد الحق الازلي . « والواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ، ولا [هو] عنصر ، ولا جنس ولا نوع ، ولا شخص ولا فصل ، ولا خاصة ولا عرف عام ، ولا حركة ولا نفس ، ولا عقل ولا كل ، ولا جزء ولا جميع ، ولا بعض ولا واحد بالاضافة الى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ، ولا [هو] المركب [ولا] كثير ، ولا واحد مما ذكرنا انه موجود فيه انواع جميع انواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق اساميها »[٤٥] وبذا يسعى (الكندي) الى التوفيق بين نظرة (المعتزلة) في نفي الصفات عن الله ، وبين منهجه الرياضي الاستنباطي العقلي فيرى ان ذات الله هي وحدته ، هذه الوحدة الازلية التي لا تفسد ولا تتحرك ، لان الفساد تبدل المحمول ، ولان في الحركة تبدلاً ينافي

الوجود التام . وبما ان الازلي لا يتحرك فليس له زمان ، ما دام الزمان عدد الحركة . ولكن الله الواحد الازلي يتميز — عند (الكندي) — بفعل خاص هو الابداع ، « أي تأييس الايسات عن ليس »[1] وايجاد الوجود من العدم ، وذلك بدون ان يلحق بالله من جراء ذلك أي نوع من انواع الانفعال او التأثر .

ان نقطة الاصالة في « التخير الكندي » تتجلى في ان (الفيلسوف) لا يقلّد الفلاسفة فيما يباين العقائد الدينية ، بل يقر بالعقائد الدينية التي تباين النظام الفلسفي المأثور عن التقليد (الأرسطي) وتقليد (الافلاطونية الحديثة) فيثبت قدرة الله على ابداع الوجود من العدم ، وعلى خلق العالم بعد ان لم يكن شيئاً ، وبعث الاجسام يوم القيامة . وهنا نلمس امتزاج (الاعتزال) بالفلسفة، ونرى ان « نظرة (الافلاطونية الجديدة) الى العالم قد ادخلت الى الاسلام لأول مرة مع شرط مهم جداً ، ألا وهو الامتناع البات عن بحث مسألة الخلق الازلي ، والتخلي عن البديهية (اليونانية) الجوهرية القائلة : « لا شيء ينتج عن لا شيء » . نعم يجب ان تهمل هذه البديهية على الاقل في موضع واحد : في الفلك الاعلى من السماوات التي تنقل بواسطته المادة الآلهية الى طبقات الكون السفلى ، وإلى مقر الحياة البشرية أي الارض . إن إرادة الله القادر على كل شيء خلقت الفلك الأعلى من العدم ، بلحظة واحدة من الزمن . ولن يبق هذا الفلك لحظة واحدة إذا أراد الله زواله . وهكذا نجد عمل الكون بحسب قانون الفيض الذي قالت به (الافلاطونية الجديدة) ، وقد جعل معتمداً على اليقين الديني بخلق الكون من العدم ، أي معتمداً على فعل من أفعال الله

الذي هو فوق قوانين الطبيعة وخارج نطاقها ... وفيما عدا هذه القضية لا يوجد في ميتا فيزياء (الكندي) أي انحراف عن الاتجاه العام للفلسفة (الارسطية) بمفهومها (الافلاطوني الجديد) [٤٦] » .

الفارابي

تثقف (أبو نصر الفارابي)* ثقافة موسوعية، وألمّ بعلوم اللغة والرياضيات والكيمياء والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى والسياسيات فضلاً عن العلم الآلهي والمنطق والفقه . ولم يكتف بأن تحتل الفلسفة مركزاً ثانوياً بالاضافة إلى (علم الكلام) وإنما حرص على إحلالها منزلة الصدارة فسعى إلى تفسير جميع نواحي الاسلام من وجهة نظره الفلسفية الخاصة « مستخدماً الفلسفة (اليونانية) مشعلا ألقى ضوءاً جديداً على كل مظهر من مظاهر الحياة الاسلامية : علم الكلام الجدلي، العقيدة والقرآن ؛ الفقه والشريعة ، قواعد

---

* ولد (ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ) سنة ٢٥٧ هـ/ ٨٧٠ م في بلدة (فاراب) من (تركستان)، ورحل الى(بغداد) و (حران) طلباً للعلم ، ودرس المنطق والفلسفة واشتهر بها ولقب بـ(المعلم الثاني) بعد ان دعى (ارسطو) بالمعلم الاول . « ولم يكن قبله افضل منه في حكماء الاسلام » (٤٧) .وقد سئل مرة بعد اشتهاره : من اعلم انت ام (ارسطو) ؟ فاجاب : « لو ادركته لكنت اكبر تلاميذه . سافر سنة ٣٣٠ هـ/٩٤٢ م الى (دمشق) وعاش فيها حياة الابتعادعن الشهرة، والانصراف الى التأمل والجذب الروحي ، واشتغل بحراسة البساتين لكسب قوته . وقد تم تعرفه الى الامير (سيف الدولة) في بلاط (حلب) وفي سنة ٣٣٨ هـ / ٩٤٩ مقصد(الفارابي)(مصر)وعادمنها الى(دمشق) حيث توفي سنة ٣٣٩ هـ/٩٥٠م. ومن اشهر آثاره كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين (افلاطون) الالهي و(ارسطا طاليس» و «تحصيل السعادة» و « اراء اهل المدينة الفاضلة » و « احصاء العلوم » ...

النحو ؛ التقدير الجمالي للشعر والنثر الفني ، وخاصة على تنظيم المجتمع الكامل ، وعلى الصفات الجوهرية التي يتصف بها حاكمه . فاذا ساعفت الظروف أمكن قيام دولة عالمية واحدة ؛ وإذا كان الوقت غير ملائم ، فلا بأس في أن تقوم عدة أديان جنباً إلى جنب ، في وقت واحد . وإذا كان هذا أيضاً مستحيل التحقيق ينبغي ، على الأقل ، أن يصاغ الاسلام من جديد بحسب مطالب الفلسفة التي هي أسمى كمال يستطيع أن يبلغه البشر » (٤٨) .

وجد (الفارابي) أن السبيل إلى تحقيق غرضه من استقلال الفلسفة ، ورئاسة الفلاسفة ، وإصلاح المجتمع ، تقويم النظر لتسديد خطى العمل . وبدأ باحصاء العلوم المشهورة علماً علماً ؛ وميز علم اللسان ؛ وعلم المنطق ؛ وعلم التعاليم ؛ والعلم الطبيعي ؛ والعلم الالهي ؛ والعلم المدني الذي يتناول الغايات التي من أجلها تفعل الأفعال ؛ وعلم الفقه ؛ وعلم الكلام.وذهب إلى ان إتقان علم الحكمة ،وهو أشرف العلوم ، يستلزم توافر شروط أولية أبانها بقوله :« ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج ، متأدباً باداب الاخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولاً ؛ ويكون صيناً ؛ عفيفاً ؛ متحرجاً ؛ صدوقاً ؛ معرضاً عن الفسق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة ؛ ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه ؛ ويكون مقبلاً على أداء الوظائف الشرعية ؛ غير مخل بركن من أركان الشريعة ؛ بل غير مخل بأدب من آداب السنة ؛ ويكون معظماً للعلم والعلماء ؛ ولم يكن عنده لشيء قدر إلا للعلم ولاهله ؛ ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب ؛ وآلة لكسب الاموال . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ونبهرج : فكما أن الزور لا يعد

من الكلام الرصين ، ولا النبهرج من النقود ، فكذلك من كانت أخلاقه ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء » [٤٩] .

بيد أن هذه الخصال الحميدة ، والشروط النبيلة ، لا تحدد كلها موقف الحكيم من الحق. ولا بد من ان يقيد اعظام العلم وتعظيم العلماء بقيد رئيسي اوضحه (الفارابي) بقوله : « واما الحال التي يجب ان يكون عليها الرجل الذي يأخذ علم (ارسطو) فهي أن يكون في نفسه قد تقدم واصلح الاخلاق من نفسه الشهوانية كما تكون شهوته للحق فقط لا للذة ، واصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة كما يكون ذا ارادة صحيحة . واما قياس (ارسطو) فينبغي ألا تكون محبته له الى حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق » [٥٠] .

و بتعبير آخر ، اخلص (الفارابي) ، وهو المعلم الثاني ، لـ (المعلم الاول) ، وآثر تعظيمه ولكنه لم يقلده تقليداً أعمى بل جعل ايثار الحق أحق من ايثار (ارسطو) . وعنده أن الفيلسوف الحق هو من حاز الفضائل الاخلاقية والخصال الفكرية والارادة الواعية وعمل بما علم ، رائده في ذلك كله البصيرة واليقين. يقول: «ان على الفيلسوف ان يحصل الفضائل النظرية اولا، ثم الفضائل العملية ببصيرة يقينية » . لان القصد الى الاعمال يكون بالعلم ، ولان تمام العلم بالعمل ، والسبيل الى بلوغ الغاية هي أن يبدأ الانسان باصلاح نفسه ، ثم اصلاح غيره ممن في منزلته أو مدينته ... ولذا يترتب على الفيلسوف ألا يقبع في الكهف ، بل أن يؤدي رسالته الاجتماعية ، ويعمل على تحقيق الجمهورية المثالية ، فيبنى المدينة الفاضلة، ويصبح هو سيدها ، فيلتقي على هذا الصعيد بجهود الرسل والانبياء

وخلفائهم ، ويتضح اتفاق العقل مع النقل ، والفلسفة مع العقيدة ، والسياسة مع الاخلاق .

آمن (الـكندي) من قبل بوحدة الفلسفة عبر العصور وذهب (الفارابي) الى اكثر من ذلك فقرر وحـدة الرأي بين زعيمي الفلسفة القديمة وهما (افلاطون) و (ارسطو). يقول: لما رأيت أكثر أهل زماننـا قد تخاصموا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادعوا ان بين الحـكمين المقدمين المبرزين اختلافاً في اثبات المبدع الاول ، وفي وجود الاسباب منه ، وفي امر النفس ، الخ ... وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما ، والآبانة عما يدل فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتيـاب عن قلوب الناظرين في كتبهما »[٥١] . وبعد ان يعرض (الفارابي) الى قضية اختلاف الحـكيمين في نمط حياتهما وفي طريقتهما في التأليف وفي مذهبيهما يظهر مثلا أن اختلافهما الظاهر في نظرية (المثل) انما يزول حين نعلم ان (ارسطو) يقول بوجود صور روحانية فوق هذا العالم ، وما كلامه في انـكار (المثل) الا ذو معان وتأويلات . ولذا يورد (الفارابي) موقف الخصوم والانصار ، ويخلص إلى أن المعنى الذي قصداه واحد ، وإنما حرفه الشارحون والمفسرون « لان كل هذه معان لطيفة دقيقة تنبه لها المتفلسفون وبحثوا عنها واضطرهم الامر الى العبارة عنها بالفاظ قريبة من تلك المعاني ، ولم يجدوا لها الفاظاً موضوعـة مفردة يُعبّر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها » .

وهذه المحاولة ـ على إخفاقها في الواقع ـ ليست « عجيبة بمقـدار ماهي

معجبة [٥٢] » . فقد قامت على أساس واه هو اعتقاده بوحدة الفلسفة ، نتيجة إيمانه بجوهر الفلسفة ذاتها . يضاف إلى ذلك وقوعه في خطأ شائع جعل فلاسفة العرب القدامى ينسبون كتاب « الربوبية » (ايثولوجيا) إلى (أرسطو) وهو أحد أجزاء « تاسوعات » (افلوطين) . فكانت هذه الاراء تيسر لـ (أبي نصر) تأويل رأيي الحكيمين للتوفيق بينهما إنقاذاً للفلسفة من الوهن والضلال ، وصوناً للحكمة من أن تكون موضع شك وارتياب .

فاذا تعمقنا دعامة هذا الجهد السخي من الناحية الفكرية ، ألفينا (فيلسوفنا) يستند إلى نظرية « العقل الفعال » ويستعين بها لدعم منزلة الفلسفة بالاستناد إلى رأيه في الدين . ذلك أن (الفارابي) يعتنق مبدأ الفيض ، ويرى أن الله ، واجب الوجود ، مصدر كل كون ، وعن وجوده الواجب يفيض أولا وجود هو عينه احدي الذات ، ويسمى العقل الاول أو العقل المفارق الاول وهو ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالله. وعن العقل الاول، باعتبار أنه واجب الوجود بغيره ، أي بـ (الاول) يفيض عقل ثان ، ثم ثالث ، وهكذا حتى العقل العاشر، وتتولد في سياق هذا الفيض العقلي الموصول اجرام الكواكب ثم اجسام الطبيعة على وجه الارض ، ويأتي دور الجماد فالنبات فالحيوان فالانسان . ويتميز الانسان عن سائر الكائنات المخلوقة بانه يتوق إلى الرجوع إلى مصدره ليتحد بالله ، وذلك حين يتسامى عن المادة والشهوات ، ويسلك واحداً من سبيلي الشريعة والفلسفة . فبالفضائل والايمان يرقى عن طريق الشريعة إلى مرتبة الاشراق فالاتصال . أو أنه يبلغ هذه المرتبة عن طريق

العلم والصعود بالفلسفة الى المباديء العقلية الاولى ، ويبلغ عالم العقول المفارقة ، ويتأهب لتلقي الفيض والالهام من العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال ، وعن هذا الطريق يحصل له القرب والكمال ، ويستمد على هذا النحو العلم والمعرفة من الله بالطريق الطبيعي . أما الشريعه فان مردهـا إلى الوحي ، والوحي يهبط من الله على النبي عن طريق(جبريل).وان نفس النبي تحقق الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة والالهام ، فضلا عن طريق التأمل العقلي ، لان النبي بشر منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الالهامات السماويةفي مختلف الظروف والاوقات .

وعلى هذا النحو يلتقي الفيلسوف بالنبي ، وتتفق الشريعة مع الفلسفة في جوهرها وأصلها ، وتفترقان من حيث الشكل والاسلوب . ذلك أن النبي يتلقى الحقائق متجلية بصورها واشكالها واشخاصها ، فتبدو له كأنها ماثلة في في عالم الحس . وان رسالته لتتجه إلى الناس جميعاً ، وتستلزم أن تكون معانيها في متناول الخاصة والعامة على السواء . ولذا تمنح الشريعة إلى اسلوب التشبيه والتمثيل . أما الفيلسوف فانه يستخرج الحقائق من قرائنها بالاستقراء والاستنتاج ، فيلقاها مجردة خالصة من ملابسات المادة وصور الحس والخيال . ولذا تجنح الفلسفة إلى مخاطبة العقل باسلوب التجريد والتلميح والبرهان . ومن هـذا التأويل الصحيح ، والادراك العميق ، يتضح اتفاق الفلسفة والدين ، وائتلاف الحكمة مع الايمان .

ويدعم(الفارابي) نظريته « الميتافيزيائية » بارائه المستمدة من مجال العمل

والاصلاح .وعنده أن المدينة الفاضلة « هي التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية» . والطريق إلى ذلك هو طريق التعاون النظري والتعاون العملي معاً. الأول هو طريق تعاون سكان المدينة على المعرفة لادراك حقيقةالله وحقيقةالعقول والوجود والوحي.والآخر هو طريقالتعاونعلى ممارسةالفضيلةوصنعالخير إذ لا بقاء للافراد إلا إذا تعاونوا على مايحتاجون اليه.

ان الأمة التي تتعاون مدنها على نيل السعادة هي الأمة الفاضلة . وهي أشبه بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون أجزاؤه على تتميم الحياة . وهذه الأعضاء ، على اختلاف وظائفها ، تتعاون وتشترك في الخضوع لعضو واحد رئيس هو القلب . والرئيس في المدينة بمثابة القلب في البدن ، أو (واجب الوجود) في مبدأالفيض . وليس يمكن أن يكون رئيس المدينة الفاضلة «أي انسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : احدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها .والثاني بالملكةوالهيئة الارادية » . وهذا الرئيس الذيلايرأسه في المدينة الفاضلة انسان آخر هو (الامام)، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها . ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعتفيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها وهي :

١ ـ أن يكون تام الأعضاء ٢ ـ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل مايقال له فيلقاه بفهمه على مايقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه ؛ وأن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ويراه . ٣ ـ أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيءبأدنى دليلفطن له على الجهة التي دل عليها الدليل . ٤ ـ أنيكون حسن العبارة ٥ ـ محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لايؤلمه

تعب التعليم ، ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه . ٦ ـ أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح . ٧ ـ محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله . ٨ ـ ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة . ٩ ـ أن يكون الدرهم والدينار ، وسائر أعراض الدنيا هينة عنده . ١٠ ـ أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم واهلهما ، يعطي النصف من أهله ومن غيره . ١١ ـ ان يكون عدلا صعب القياد اذا دعي الى الجور والى القبيح . ١٢ ـ ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

لكن إجتماع هذه الخصال « الفطرية » كلها في إنسان واحد أمر عسير أو نادر ولذلك لا يوجد من فطر على الفطرة إلا الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس . وهب أن مثل هذا الشخص قد وجد في المدينة الفاضلة ، فان من الضروري أن تتوفر لديه خصائل اخرى « كسبية » هي ست شرائط خلاصتها أن يكون : ١ ـــ حكيما ٢ ـــ عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرتها الأولون للمدينة ٣ـــ ذا جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف ٤ ـــ ذا جودة روية وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ويكون متجرباً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ٥ ـــ ذا جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين والى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم ٦ـــ ذا جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب .

ويمضي (الفارابي) بعد تبيان هذه الخصال الفطرية والكسبية الى ايضاح

رأيه في الفيلسوف «الملك النبي» معاً فيقول: اذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان، احدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة... ومتى اتفق في وقت ما انلم تكن الحكمة جزء الرئاسة، وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك. وعلى هذا فان الحكمة شرط لازم في الرئيس. والرئيس في الواقع فيلسوف ونبي بآن واحد. انه فيلسوف من حيث أنه يلقى، بكمال العقل، فيض المعقولات عليه من العقل الفعال. وهو نبي اذ تفيض عليه، بقوة المتخيلة، صور الجزئيات من العقل الفعال ايضاً، وترسم له حوادث الماضي والحاضر والمستقبل.

ابن سينا

وعي الشيخ الرئيس (ابن سينا)* اصالته الحقيقية وعياً تاماً، واعرب عنها

---

* ولد الشيخ الرئيس، حجة الحق، وشرف الملك، الحكيم الوزير، الدستور الشاعر الفيلسوف (ابو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا) سنة ٣٧٠ هـ/ ٩٨٠ م في قرية من قرى (بخارى)، ولقن منذ حداثته المناقشات الاسماعيلية التي رفضها صراحة فيما بعد؛ وقد نضج جسمه وعقله نضجاً مبكراً. واخذ عن رجل متفلسف استضافه ابوه، واسمه (ابو عبدالله الناتلي) المنطق والرياضيات، ثم دأب على تثقيف نفسه بنفسه وعاش تجربة دراسة وتحصيل، واشتهر بالتطبيب وهو في السابعة عشرة من عمره. وقد دعاه (شمس الدولة) امير (همذان) لمعالجته فشفاه فاستوزره الامير، ولكن نشوة الحكم عصفت برأس الفيلسوف فتعاظم وتغطرس واشتد على الجند فثاروا عليه، ونهبوا املاكه، وطلبوا قتله، فنفاه الامير وابعده حتى اذا عاوده الداء استدعاه من جديد وسلمه مقاليد الوزارة، فراح يشتغل بالسياسة نهاراً، وبالعلم ليلاً. فلما مات (شمس الدولة) خلفه ابنه (تاج الملك)، فلم يطمئن (ابن سينا) الى الامير الجديد، واتهم بأنه يراسل (علاء الدولة) امير (اصبهان). وخصم (تاج الملك)، فسجن الفيلسوف ولكنه فر متنكراً، واتجه الى (اصبهان)، فاكرمه اميرها، واستصحبه معه، وتوفى ابن سينا سنة =

في مقدمة كتابه «منطق المشرقين» اذ قال : «وبعد فقد نزعت الهمة بنا الى ان نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لانلتفت فيه لفتة عصبية أو هوى ، او عادة أو الف ، ولا نبالي مفارقة تظهر منا لما الفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب الفّناها للعاميين في الفلسفه ، المشغوفين بالمشآئين ، الظانين ان الله لم يهد الا اياهم ، ولم ينل برحمته سواهم . مع اعتراف منا بفضل افضل سلفهم — [يعني ارسطو] — في تنبهه لما نام عنه ذووه واساتذته ، وفي تمييزه اقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفي ادراكه الحق في كثير من الاشياء ، وفي تفطنه لاصول صحيحة في اكثر العلوم ، وفي اطلاعه الناس على ما بيّنه فيه السلف واهل بلاده ، وذلك اقصى ما يقدر عليه انسان » . ويمضي (فيلسوفنا) في تحديد موقفه من المدرسة المشائية التي تعصب لها المتعصبون من الاتباع بما لم يبده (ارسطو) ذاته نحو من سبقه فيقول : « ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء الى « المشائين » من اليونانيين ، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا اليهم ، وتعصبنا للمشائين اذ كانوا اولى فرقهم بالتعصب لهم » . ولكن هذا الانحياز لا يحول بين (الفيلسوف العربي) وبين أن يعمل عقله ، ليكمل ما قصروا فيه « ويغضي عما تخبطوا به وهو بدخلته من الشاعرين . يقول : « واكملنا ما ارادوه وقصروا فيه ، ولم يبلغوا اربهم فيه ، وأغضينا عما تخبطوا فيه ، وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ، ونحن

= ٤٢٨هـ/١٠٣٧م ، ومن اشهر كتبه في الطب «القانون» وفي الفلسفة «الشفاء» و«النجاة» و «الحكمة المشرقية» ورسائل «حي بن يقظان» و«العشق» و«القضاء والقدر» و «رسالة الطير» الخ .

بدخلته شاعرون ، وعلى باطله واقفون . فان جهرنا بمخالفتهم فعن الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه باغطية التغافل.

يتضح من ذلك ان (ابن سينا) يتدرج في ابداء ارائه الفلسفية للعامةوالخاصة بحسب الأوضاع. وعنده ان « الغرض في الفلسفة ان يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر مايمكن الانسان انيقف عليه».وهو يقسم الفلسفة ـ باعتبارأول ـ الى قسمين : نظرية وعملية، وذلك تبع الموضوع الذي تتناوله. فالأشياءالموجودة اما أشياء موجودة ليس وجودها باختيارنا وفعلنا، واما أشياء وجودهاباختيارنا وفعلنا. ومعرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية. ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية. والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط. والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس ، لا بأن تعلم فقط ، بل بأن تعلم ما يعمل به فتعمل. الفلسفة النظرية غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل ـ والفلسفة العملية غايتها رأي هو في عمل . والفلسفة النظرية أولى بان تنسب الى الرأي. ولها فروع كثيرة هي : المنطق والعلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الآلهي. أما الفلسفة العملية فاما ان تتعلق بتعليم الاراء التي تنتظم باستعمالها المشاركة الانسانية العامة، وتعرف بتدبير المدينة ، وتسمى علم السياسة . واما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ، وتعرف بتدبير المنزل. واما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به حال الشخص الواحد في زكاء نفسه ويسمى علم الأخلاق.

وبوجه آخر من القسمة يميز (ابن سينا) العلوم بحسب موقعها من الثبوت والتغير عبر الزمان.هناك العلوم التي لا يصلح لها ان تجري أحكامها الدهر كله ،

بل في طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها... وهناك العلوم المتساوية النسب الى جميع أجزاء الدهر،وهذه العلوم أولى بان تسمى «حكمة».والحكمة أصول وفروع. والأصول اما آلة كالمنطق واما غير ذلك وهي نوعان : نظري وعملي . النظري يحتوي على العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الالهي والعلم الكلي الذي يبحث في أمور قد تخالط المادة أو لا تخالطها، مثل الوحدة والكثرة ، والكلي والجزئي، والعلة والمعلول. أما الفرع العملي فيحتوي على علم الأخلاق وتدبير المنزل وتدبير المدينة والنبوة التي بها يسن الأنبياء الشرائع العامة التي تقنن تدبير المنزل وتدبير المدينة معاً (٥٣) .

وفي المقالة الثانية من القسم الثالث من كتاب «النجاة» نلفى (ابن سينا) مفكراً أصيلاً ينطلق من تبيان معاني الواجب والممكن ، ويرى أن الموجودات على انواع ثلاثة هي :

١ — الممكن بذاته : ويشتمل على جميع الأشياء التي يترجح فيها العدم على الوجود ، أي ان في طبيعتها أن توجد والا توجد .

٢ — الممكن بذاته الواجب بغيره : ويشتمل على كل ما نراه من الأشياء والحركات.

٣ — الواجب بذاته وهو المبدأ الأول ، أي الله.

والواقع أن (فيلسوفنا) يأخذ عن (أبي نصر) مبدأ الممكن والواجب ويخرّجه تخريجاً جديداً مسهباً ينم عن غاية ازدهار الفكر الفلسفي في البلاد الاسلامية. فيوضح أن «الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال . وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود ، أو موجوداً،

لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضروري الوجود. والممكن الوجود هو الذي لاضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه.. ثم أن واجب الوجود قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته. اما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر، أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه. واما الواجب لا بذاته ، فهو الذى لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود. مثلاً ان الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعني المحرقة والمحترقة » (٥٤)

ويبين (الشيخ الرئيس) ، بعد ذلك ، أن الواجب بذاته لا يجوز ان يكون واجباً بغيره . وان الواجب بغيره ممكن . وان ما لم يجب لم يوجد . وأن الله «واجب الوجود» في كمال وحدانيته ، وبساطة جوهره ؛ فهو حق تام ليس له حالة منتظرة ، ولا مثل له ، ولا ضد . وهو بذاته خير محض . اليه تنتهي الممكنات لأنه « لا يمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض على سبيل الدور في زمان واحد ، وإن كانت عدداً متناهياً ». الحوادث تحدث بالحركة. ولكن، تحتاج إلى علل باقية. وإن الأسباب القريبة المحركة متغيرة كلها ولا بد من أن تنتهي مبادىء الكائنات إلى العلل المحركة لحركة مستديرة تنتهي إلى الله الذي هو الطرف الأول لسلسلة العلل والمعلولات ، لأن التسلسل بلا نهاية باطل. وان السلسلة مهما امتدت لا بد لها من طرف، وهذا الطرف لا بد أن يكون غير معلول بل واجب الوجود بذاته ومن ذاته .

الله اذن واجب الوجود بذاته. وهو مبدع المبدعات ، ومنشىء الكل .

وهو ذات لا يمكن أن يكون موجود في مرتبة وجوده، فضلا عن أن يكون فوقه. ولا يوجد غيره ليس هو المفيد اياه قوامه. ان وجود الله عين ذاته. والواجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول ، ومعشوق وعاشق ، ولذيذ وملتذ . إذ اللذة ادراك الخير الملائم .انه فرد واحد لاجسم ولاصورة ولا يعرف بالايجابات ولا صفة له. « وإن وحدانيته لا تثبت له لمجرد نفي الشريك ، بل هي تتوقف على نفي الشريك والضد والند والصفة والحيثيات وكل ما يمت إلى المغايرة بادنى صلة » (٥٥) .

لقد ذهب (ارسطو) إلى أن الله عقل يعقل ذاته ، ولا يعقل الا ذاتة .ليست له إرادة ولا غاية خارجة عنه. ومن الخير ألا يحيط علمه بالجزئيات لأنها متغيرة ناقصة . وعلم الله بالناقص لا يتفق مع كماله . وذهب (الفارابي) إلى أن الله يعلم الكليات وحسب . أما (ابن سينا) فقد تعمق هذا الموضوع واتجه جهة التوفيق بين رأي (أرسطو) واتباعه وبين النظرية الاسلامية فذكر في كتاب « الشفاء » : ان الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لايغرب عنه شيء شخصي ، ولا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات والارض.فمعرفة الله اذن تشمل جميع الاشياء بدون استثناء ، لأن واجب الوجود يعقل ذاته بذاته ، ويعقل مابعده من حيث هو علة لما بعده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضاً . أما الأشياء الجزئية فانها تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها كالكسوف الجزئي فانه يعقل وقوعه بسبب توافر أسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تتعقل الكليات .

وعلى الرغم من أن (ابن سينا) يذكر في كلامه عن أصل العالم لفظ « الصدور » و « الخلق » و « الابداع » و « الانبجاس » و« الجود » فانه يعتنق في الواقع نظرية الفيض ويمضي في تيارها الذي جرف (الفارابي) ومعظم فلاسفة المسلمين، يقول : « قد عرفت أن [الله] واجب الوجود . وانه ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة ، بل الفعل آثار كمال ذاته . وإذا كان كذلك ففعله الأول واحد ، لأنه لو صدر عنه إثنان لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين ، لأن الاثنينية في الفعل تقتضي الاثنينية في الفاعل . والذي يفعل بذاته إن كانت ذاته واحدة فلا يصدر منها إلا واحد . وإن كانت فيه اثنينية فيكون مركباً . وقد بينا إستحالة ذلك . فيلزم ألا يكون الصادر الأول عنه جسماً ؛ لأن كل جسم مركب من الهيولى والصورة ، وهما محتاجان الى علتين او إلى علة ذات اعتبارين . وإذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى لما ثبت أنه ليس فيه تركيب اصلا . فان الصادر منه غير جسم . فهو إذن جوهر مجرد ، وهو العقل الأول » (٥٦) .

يتضح إذن ان فعل واجب الوجود أثر كمال ذاته . وهذا الفعل تعقل ضروري . والتعقل علة الوجود . فاذ يعقل الله ذاته يفيض عنه عقل واحد بالعدد ، وهو ممكن بذاته ، واجب الوجود بغيره ؛ وهذا العقل الواحد جوهر مجرد ، اسمه العقل الأول ، وهو مبدأ الكثرة لأنه مثلث الابداع . ذلك ان هذا العقل الاول يعقل مبدأه فيفيض عنه عقل ثان ؛ ويعقل ذاته بانه واجب الوجود بغيره فتفيض عنه نفس هي نفس الفلك الاقصى أو السماء الاولى . ويعقل ذاته بأنه ممكن فيفيض عنه جرم السماء الاولى . ثم يتكرر عمل العقل

الثاني على النهج ذاته ، فيفيض عنه عقل ثالث ونفس هي نفس الثوابت وجرم هو جرم الثوابت ، ويليه فيض مثلث الابداع عن العقل الثالث فيصدر العقل الرابع ونفس زحل وكرة زحل ، ثم عن العقل الرابع يصدر ثالوث العقل الخامس ونفس المشتري وكرته . وهكذا نجد ثالوث العقل السادس ونفس المريخ وكرته ، ثم ثالوث العقل السابع ونفس الشمس وكرتها ، ثم العقل الثامن ونفس الزهرة وكرتها ، ثم العقل التاسع ونفس عطارد وكرته ، ثم العقل العاشر وهو العقل الفعال ونفس القمر وكرة القمر . وهنا يتوقف الفيض حيث يبدأ عالم الكون والفساد ، عالم العناصر التي تتفاعل صورتها وهيولاها فينشأ عالم الطبيعة او عالم الكثرة ، عالم الأنفس الجزئية والأشخاص المطلقة .

على هذا النحو الهندسي الدقيق يحاول (ابو علي) تفسير صدور الكثرة عن الواحد المحض بتوسط العقل الاول الذي هو واحد باعتبار ، ولكنه مصدر الكثرة باعتبار آخر . والغاية القصوى من هذه النظرية التي تمثل كمال تطور نظرية الفيض لدى فلاسفة المسلمين السعي الى تنزيه ذات الله الواحد عن أن تشوبها شائبة بوجه من الوجوه . يقول : « ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود ، غير داخل في جنس ، أو واقع تحت حد أو برهان ، بريئاً عن الكم والكيف والماهية والاين والمتى والحركة . لاند له ، ولا شريك . ولا ضد ، وانه واحد من جميع الوجوه ، لأنه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد بها جملته . وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له . فهو بهذه الوجوه فرد . وهو واحد ، لأنه تام الوجود

ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم . وقد كان هذا احد وجوه الواحد ، وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي ليس كالواحد الذي للاجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة وهي معنى وجودي يلحق ذاتاً او ذواتا »[٥٧]

ويترجم (ابن سينا) هذه النظرية « العقلية » بلغة الايمان والاسلام فيقول: « يجب أن تعلم أن الوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الاول ، ولا يزال ينحط درجات : فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً . ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها . ثم من بعدها يبتدىء وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فتلبس اول شيء صورة العناصر . ثم تتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه. فيكون أخس ما فيه المادة ثم العناصر ، ثم المركبات الجمادية ، ثم الناميات ، وبعدها الحيوانات وأفضلها الانسان ، وأفضل الانسان من استكملت نفسه عقلا بالفعل، ومحصلاً للاخلاق التي تكون فضائل عملية . وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة ، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها : وهو أن يسمع كلام الله ، ويرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها ، وقد بينا كيفية هذا، وبينا أن هذا الذي يوحى اليه تتشبح له الملائكة ، ويحدث في سماعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة ، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الارضي ، وهذا هو الموحى اليه »[٥٨] .

بالوحي يتميز النبي ، والنبي انما يتصل بما له من حدس قوي بالعقل الفعال فتكون قوته العقلية قوة « مستفادة» ، أي أنها قوة قبلت الصور المجردة ووعت

أنها تعقلها وباشرتها بالفعل فبلغت كال النوع الانساني . وهذا الكمال يمثل في تحول العقل المستفاد الى عقل قدسي ، أي حدس يستمد المعرفة من العقل الفعال « وكأنه كبريت ، والعقل الفعال نار فيشتعل فيهـا دفعة ويحيلها الى جوهره ، وكأنه النفس التي قيل فيها : يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور » (٥٩) . وإن المجتمع الانساني ليحتـاج الى النبي إذ « لا بد للسنة والعدل من سانّ ومعدل ، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ، ولا بد من أن يكون هذا انساناً ، ولا يجوز أن يترك النـاس وآراؤهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ماله عدلاً وما عليه ظلماً . فالحاجة الى هذا الانسان في أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجة الى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتعقير الاخمص من القدمين وأشياء أخرى من المنافع التي لاضرورة اليها في البقاء ... » (٦٠) .

وهذا (الانسان ـ النبي) ، متى وجد « وجب أن يسن للنـاس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى واذنه ووحيه وانزاله الروح القدس عليه فيكون الاصل فيما يسنه تعريفه اياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً وانه عالم بالسر والعلانية ، وان من حقه ان يطاع أمره ، وانه يجب أن يكون الامر لمن له الخلق ، وانه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقي ، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة ... » (٦١) .

وهكذا يخاطب (ابن سينا) العامة بلغة الايمان والاسلام معبّراً عن آرائه الفلسفية « العقلية » في (واجب الوجود) : ذاته وصفاته وفعله وتعقله وصدور العالم عنه ، ومراتب العقول ، والعقل الفعال ، وصلة ذلك كله بما يجري في عالم

الكون والفساد ، وفي النفس البشرية ، وفي قواها المختلفة ، وفي تميزها بالمرتبة على سائر الاشخاص المطلقة ، وفضلها وتكاملها ، وقبولها الوحي والنبوة ، وما يليها من مراتب الولاية . . .

مثال ذلك : انه يوضح من الناحية الفلسفية وجود العالم ويبين أنه ليس بحادث في زمان لأن الزمان وجد مع العالم ، وان العالم تحرك فوجد الزمان بحركته ، وان وجود العالم انما كان في علم الله ، فاخرجه الله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل . والله قديم بالذات ، سرمد لايحيط به وقت ولا محل ، والعالم كما كان في ارادة الله قديم ، وكما كان بالحركة مسبوق بذات الله ، وهو سبق سرمدي لايحده زمان ... ولكنه يطلب من الناس أن يعرفوا عن الأنبياء أن لهم صانعاً واحداً قادراً عالماً بالسر والعلانية ، وكأن «الفلسفة» خاصة بالخاصة ، والنبوة تتجه الى الجماهير ، فيترتب على النبي « ألا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق انه واحد حق لاشبيه له . فاما أن يتعدى الى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان فلاينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ، ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش مابين أيديهم وأوقعهم فيما لايخلص منه الا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ، ويندر كونه ، وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه ... »[٦٢] .

ولكن من الحق أن اصالة الفيلسوف ، ونبوغه العقلي ، يجاوز براعته في في الافصاح عن تأملات الفكر بلغة الدين . ذلك أنه لايكتفي باقامة منظومة فلسفية عقلية وحسب ، بل أنه يوسع هذه النزعة العقلية حتى تشمل التصوف عينه

ويصور العارف بانه « هش بش بسام ، يبجل الصغير في تواضعه كما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه .. انه شجاع ..
و كيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ، وجواد ، و كيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ، وصفّاح ، و كيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ؛ ونسّاء للاحقاد، و كيف لا وذكره مشغول بالحق » . فهذه الخصال نعوت أخلاقية قوامها المنطقي تعريفات تستمد قوتها من فكرة الدليل ، ومبدأ البرهان ، وليست تشير الى مقامات وأحوال يتوصل اليها بالعبادات والرياضات ..

وعلى هذا النحو نلفى (ابن سينا) مفكراً عقلياً في مضمار المنطق والفلسفة والسياسة والدين والتصوف والأخلاق . وقد حمله ايمانه بالعقل على البحث في المعجزات والكرامات والسحر والنيرجات والطلسمات بحثه في النبوة والأحلام والقضاء والقدر وعناية الله ومعنى التكليف في الشرع بحثاً عقلياً يود أن يكون علمياً أو طبيعياً وضعياً . ان المؤمنين بالخوارق يجهلون الأسباب الطبيعية للحوادث ، ومنها الأسباب النفسية والعضوية ، وينسون أن الظواهر الطبيعية إنما تحدث بحسب القوانين الطبيعية ذاتها ، وقد سنها الصانع الحكيم . وقد ذهب (الفيلسوف) في هذا المجال مذهباً قصياً ، فنفى الغاية عن أفعال الله . وقال أن العالي لاغرض له فيمن دونه . بل ان العكس هو الواقع الصحيح لأن من هو دون العالي هو الذي يستفيد كمالا . والله تعالى لاغاية له في الوجود لأنه هو الغاية لكل موجود . وينجم عن ذلك أن التكليف ، على خلاف ما ذهب اليه كثير من الفقهاء والفلاسفة ، ليس بالأمر الالهي بل هو واجب عقلي « لانه إذا ثبت نفي الغاية فلا يمكن أن يكون قد خلق الناس ليعرفوه

ويعبدوه ولا يمكن أن يكون قد كلفهم بمعرفته وعبادته، بل ان الانسان بالعقل يكلف نفسه معرفة الخالق ويحملها على التقرب اليه ، والتشبه به ». (٦٣)

٢ — التيار الانتقادي

الى جانب تيار الفلسفة العقلية ، أو الفلسفة بالمعنى الدقيق ، نشأ في الفكر العربي والاسلامي تيار نظر انتقادي تعقدت عوامله ، وتنوعت أغراضه ، وتباينت أهدافه وصباغه . وهذا التيار لايتخذ الوحدة الفلسفية مبدأ رئيسياً يسعى إلى اقراره بغية جمع كلمة الفلاسفة والتأليف بين آرائهم للتوفيق آخر الأمر بينها وبين النظريات الدينية والمذاهب الاسلامية . بل ان تيار الفلسفة الانتقادية يعتمد العقل الانساني — من حيث هو — ويتخذه رائداً وهدفاً ، ويرى أن هذا العقل يتكامل لدى الأمم والاقوام ، وينضج بالتدريج في مختلف التجارب الدينية والعلمية والأدبية . وهذا العقل الانساني الصرف ينتج التنوع والتباين بحسب الازمنة والامصار . ولكن التطور التاريخي تطور موصول متكامل يستعين فيه اللاحقون بالسابقين لبناء « حكمة » انسانية هي لباب الحضارة ، وجوهر المدنية والعمران .

والثابت أن الباحثين طرا لم يألفوا العناية بهذا التيار الفلسفي الانتقادي لانهم لايلمسون مباشرة وحدة « مذهبية » تقليدية تؤلف بين نزعات ممثليه جماعات وأفراداً . والواقع أن هذا التيار أقرب الى أن يكون سلسلة من محاولات الابتكار المتمرد الذي ينطلق من منزع العقل الانساني المحض ، ليعرض على محكه نتاج الانسان في تجربته بالوجود كل الوجود ، وبالحياة على

اختلاف مناحيها ، وتفاوت مستوياتها ، وتعدد أغراضها وأهدافها ومكاسبها. ولكن المقام لايتسع هنا الى أكثر من الماعات وجيزة تهمل سائر جوانب البحث في المفكرين الذين سنتحدث عنهم الآن ، ونختارهم على سبيل التمثيل لاالحصر ، ولا تبدي سوى لمحة عن حدسهم الفلسفي من حيث أنه حدس تعقل انتقادي يسلك تارة في جادة الفن والادب ، وتارات أخرى في سبل العلم والفكر والاصلاح الاجتماعي والاخلاق .

ابن المقفع

أعرب (ابن المقفع)* عن تمرده العقلي على نحو صريح تارة ، وخفي بالتعريض تارات ، وتناول بالنقد الآراء التقليدية كلها ، فصقل وحشيها ، وبين غثها من سمينها ، ورأى فيها رأي المثقف الواعي ذي الفكر الحر ، والشعور العميق بنسبية الحقيقة التي يشيدها الناس ، جميع الناس ، في مختلف العصور والبقاع .

---

* ولد (ابو عمرو روزبه بن دازويه) حوالي سنة ١٠٦ ﻫ/ ٧٢٥ م في مدينة(جور) قرب (شيراز) وكان ابوه مجوسياً من اصل فارسي.وقدولي بعض اعمال الخراج فنال شيئاً من مال السلطان فضربه (الحجاج بن يوسف) فتقفعت يده ، اي تشنجت ، فسمي بالمقفع ، ونسب ابنه اليه . مال (ابن المقفع) الى الاسلام ، فاعتنقه وسمي (عبدالله) وكني بـ(ابي محمد) ، وذاع امره كاتباً بارعاً ، ومؤلفاً اصيلا ، ومترجماً حاذقاً عن (الفارسية) . اتهم لاسباب سياسية بالالحاد والزندقة ،فقتله والي (البصرة) بتحريض من الخليفة (المنصور) وذلك سنة ١٤٢ ﻫ/ ٧٦٠ م ومن اشهر كتبه المترجمة : « كليلة ودمنه »و« قاطيغورياس »و«باري ارمنياس»و« انالوطيقا» ، و« ايساغوجي».اما رسائله وتآليفه فاشهرها : «الادب الصغير» و«الادب الكبير» و «يتيمة السلطان » و«يتيمة ثانية» و«رسالة في الصحابة » الخ .

اعترف ، كما اعترف (الكندي)وخلفاؤه من الفلاسفة ، بفضل ذوي الفضل من القدامى على التراث الانساني واعلن ضرورة الاخذ عنهم من غير تلكؤ ولا تردد ، لأن« منتهى علم عالمنا في هذا الزمان ان يأخذ من علمهم ،وغاية احسان محسننا أن يقتدي بسيرتهم ، واحسن مايصيب من الحديث محدثنا ان ينظر في كتبهم ، فيكون كأنه اياهم يحاور ، ومنهم يستمع ... » . ولكن (ابن المقفع) يرجع ، من جولته الثقافية العالمية ، الى نفسه وتجربته ، فيتقيد بخطة عقلية ادب بها نفسه . سئل مرة : من ادبك ؟ فقال : نفسي . كنت اذا رأيت حسناً اتيته ، واذا رأيت قبيحاً ابيته . وقد طبق هذه الخطة على نظراته وارائه كلها. ولما سئل اي الامم اعقل اجاب بتبيان خصال كل امة بما تميزت به ؛ وامتدح العرب وفضلهم على سائر الأمم . فضحك مخاطبوه ظناً منهم انه يجاملهم ، فاستنكر ذلك وقال: اما اني ماالردت موافقتكم ، ولكن اذ فاتني حظي من النسبة فلا يفوتني حظي من المعرفة . ان العرب حكمت على غير مثال مثل لها ،وآثار اثرت : اصحاب ابل وغنم ، وسكان شعر وادم ، يجود احدهم بقوته ، ويتفضل بمجهوده ، ويشارك في ميسوره ومعسوره ، ويصف الشيء بعقله فيكون قدوة، ويفعله فيصير حجة، ويحسن ماشاء فيحسن ، ويقبح ماشاء فيقبح ، ادبتهم انفسهم، ورفعتهم هممهم ، واعلتهم قلوبهم والسنتهم ...

وعلى غرار هذه الاصالة العربية التي يجدها (ابن المقفع) يؤدب هو ايضاً نفسه ، ويعمل عقله ، ولا يعتز ؛ (الفرس) لانهم لم يستنبطوا شيئاً بعقولهم. يقول « الزم ذا العقل وذا الكرم ، واسترسل اليهما . واياك مفارقتهما . واصحب الصاحب اذا كان عاقلا كريماً ،اوعاقلا غير كريم ، أو كريماً غير عاقل .فالعاقل

الكريم كامل . والعاقل غير الكريم اصحبه وان كان غير محمود الخليقة . واحذر من سوء اخلاقه ، وانتفع بعقله . والكريم غير العاقل الزمه ولا تدع مواصلته وان كنت لاتحمد عقله . وانتفع بكرمه ، وانفعه بعقلك ؛ والضرار كل الضرار من اللئيم الاحمق » .

العقل اذن افضل مارزق الله تعالى عباده ، ومنّ به عليهم وهو « الدعامة لجميع الأشياء والذي لايقدر احد في الدنيا على اصلاح معيشته، ولا احراز نفع، ولا دفع ضر الا به. وكذلك طالب الآخرة المجتهد في العمل ، المنجي به روحه، لايقدر على اتمام عمله واكماله الا بالعقل الذي هو سبب كل خير ومفتاح كل سعادة . فليس لاحد غنى عن العقل . والعقل مكتسب بالتجارب والادب . وله غريزة مكنونة في الانسان ، كامنة كالنار في الحجر : لاتظهر ولا يرى ضوؤها حتى يقدحها قادح من الناس . فاذا قدحت ظهرت طبيعتها . وكذلك العقل كامن في الانسان ، لايظهر حتى يظهره الأدب ، وتقويه التجارب . . » (٦٤)

ثم ان العقل هو سبيل الكشف عن الحقيقة في كل مجال ، وهو الحكم في الآراء والعقائد والأديان وفي سلوك الناس . يقول: « وجدت اراء الناس مختلفة، واهواءهم متباينة ، وكل على كل راد ، وله عدو ومغتاب ، ولقوله مخالف . فلما رأيت ذلك لم اجد الى متابعة احد منهم سبيلا ، وعرفت أني ان صدقت احداً منهم لاعلم لي بحاله كنت في ذلك كالمصدق المخدوع » . وبهذا الفكر العقلي وجد (ابن المقفع) ان الأديان كلها تتفق في مجال الخير بشهادة حدسه النفسي وحده. يقول : « لما ذهبت التمس العذر لنفسي في لزوم دين الآباء والأجداد لم اجد لها علي الثبوت على دين الآباء طاقة ، بل وجدتها تريد ان تتفرغ للبحث عن

الاديان والمسألة عنها والنظر فيها . فهجس في قلبي ، وخطر على بالي ، ... أن اقتصر على عمل تشهد له النفس انه يوافق كل الاديان ، فكففت يدي عن القتل والضرب ، وطرحت نفسي عن المكروه والغضب والسرقة والخيانة والكذب والبهتان والغيبة ، واضمرت في نفسي الا ابغي على احد ، ولا اكذب بالبعث ، ولا القيامة ، ولا الثواب ولا العقاب .. » .

بيد ان هذه التجربة النفسية العاقلة تتحرر من التقليد والاتباع ، وتتسامى عن الادران من غير ان تغفل النقائص والعيوب وتنقدها نقداً واعياً مراً . يقول : « قد اصبح الناس ، الا قليلا ممن عصم الله ، مدخولين منقوصين : فقائلهم باغ . وسامعهم عياب . وسائلهم متعنت . ومجيبهم متكلف . واعظهم غير محقق لقوله بالفعل . وموعوظهم غير سليم من الهزء والاستخفاف . ومستشيرهم غير موطن نفسه على انفاذ ما يشار به عليه ، ومصطبر للحق مما يسمع . ومستشارهم غير مأمون الغش والحسد ، وان يكون مهتا كا للستر ، مشيعاً للفاحشة ، مؤثراً للهوى ...[٦٥] » . ولم يقف استشراء الفساد على سلوك جمهرة الناس في صلاتهم بعضهم ببعض ، بل سرى الى الفقهاء والقضاة الذين تفاوتت احكامهم الى درجة التناقض وقلب الحرام حلالا ، والحلال حراماً . يقول « قد بلغ اختلاف هذه الاحكام المتناقضة امراً عظيماً في الدماء والفروج والاموال ، فيستحل الدم والفرج بـ (الحيرة) ، وهما يحرمان بـ (الكوفة) ، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف (الكوفة) ، فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية اخرى . غير انه على كثرة الوانه نافذ على المسلمين في دمائهم وحرمهم ، يقضي به قضاة جائز امرهم وحكمهم ، مع انه ليس ممن ينظر

في ذلك من اهل (العراق) واهل (الحجاز) فريق الا قد لج بهم العجب بما في ايديهم ، والاستخفاف بمن سواهم ، فاقحمهم ذلك في الامور التي يتبيغ بها من سمعها من ذوي الالباب . اما من يدعي لزوم السنة منهم فيجعل ماليس سنة سنة ، حتى يبلغ ذلك به الى ان يسفك الدم بغير بينة ولا حجة على الامر الذي يزعم انه سنة »(٦٦) .

اما علاج السوء والحمق والسفه والفساد ، فهو اللجوء الى حكم العقل دائماً وأبداً . يقول (ابن المقفع) : « تفهموا ما انا ذاكر لكم ، وتدبروه بالحق والعدل : فان المرء ناظر باحدى عيون ثلاث : وهما الغاشتان والصادقة ، وهي التي لا تكاد توجد : عين مودة تريه القبيح حسناً ، وعين شنآن تريه الحسن قبيحاً ، وعين عدل تريه حسنها حسناً ، وقبيحها قبيحاً »(٦٧) . وهذه العين العدل عين العقل الذي به صلاح المعاش والمعاد. يقول: « غاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد . والسبيل الى دركها العقل الصحيح . وامارة صحة العقل اختيار الامور بالبصر، وتنفيذ البصر بالعزم . وللعقول سجيات وغرائز ، بها تقبل الادب ، وبالادب تنمى العقول وتزكو ... »(٦٨)

النظّام

اشتهر (النظّام) * ، الى جانب منزعه (الاعتزالي) ، بايمان شديد بالعقل

---

(١) ولد (ابو اسحق ابراهيم بن سيار بن هانيء النظّام) سنة ١٦٠ هـ/٧٧٥م في (البصرة) وكان من الموالي . نشأ فقيراً . وتتلمذ على خاله (ابى الهذيل العلاف) في (الاعتزال) ودرس الفلسفة ، وعاش حينا في (بغداد) واشترك في المناظرات التي كانت تجري في بلاط الخلفاء ، ولاسيا في حضرة (المأمون) وجاب مشرق البلاد الاسلامية وعرف حضارة (فارس) و(الهند)-

وبقدرته . فهو لا يكتفي بتفسير القرآن بحسب ما يؤدي اليه عقله ، بل يطلق العنان لهذا العقل في نقد السنة والاحاديث واعمال الصحابة واراء الفقهاء والمفسرين . يقول : « لا تسترسلوا الى كثير من المفسرين ، وان نصبوا انفسهم للعامة ، واجابوا في كل مسألة ، فان كثيراً منهم يقول بغير رواية ، على غير أساس . وكلما كان المفسر اغرب عندهم ، كان احب اليهم ، وليكن عندكم (عكرمة) و (الكلبي) و (السري) و (الضحاك) و (مقاتل بن سليمان) و (ابوبكر الاصم) في سبيل واحدة : فكيف اثق بتفسير ، واسكن الى صوابهم ، وقد قالوا في قوله عز وجل : « وان المساجد لله » ، ان الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها ، بل انما عنى الجباه وكل ما سجد الناس عليه من يد ورجل وجبهه وانف وثفنة . وقالوا في قوله تعالى : « افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » انه ليس الجمال والنوق وانما يعني السحاب ... [٦٩] » ولما وجد ان الاحديث كثيرة في مدح القط وذم الكلب مثلا تصدى للمحدثين قائلا : « لقد قدمتم السنور على الكلب ، ورويتم ان النبي (ص) امر بقتل الكلاب واستحياء السنانير وتقريبها وتربيتها وانه قال : انهن من الطوافات عليكم ، مع ان كل منفعة السنور انما هي أكل الفأر فقط ... وهو مع ذلك يأكل حمامكم وفراخكم

-فضلا عن معرفته بالتراث (اليوناني) وبالاثار المسيحية . وقد تميز بمذهب معتزلي خاص وبموقف انتقادي يعتمد فيه على العقل فعل الفيلسوف ذي الفكر الحر . ولم يتورع عن نقد (ارسطو) والفلاسفة الدريين والطبيعيين وسواهم . وتوفي سنة ٢٢١/٨٣٦م في الاغلب. ومن آثاره : « كتاب الذرة» و « كتاب في الحركة » و « الرد على المانوية » و « كتاب في التوحيد » و« كتاب النكت » وغيرها .

والعصافير التي يتلهى بها اولادكم ، ويأكل الطائر الذي يتخذ لحسنه وحسن صوته ؛ فان هو عف عن أموالكم لم يعف عن اموال جيرانكم . ومنافع الكلب لا تحصيها الطوامير . ثم السنور مع ذلك يأكل الاوزاغ والعقارب والخنافس والحيات ، وكل خبيثة ، وكل ذات سم ، وكل شيء تعافه النفس ثم قلتم في سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلتم . ثم لم ترضوا به حتى اضفتموه الى نبيكم » (٧٠)

وقد اختلف المتكامون اشد اختلاف واعنفه حول استواء اهل الطاعات في الثواب ، واستواء اهل المعاصي في العقاب ؛ فوجد (النظّام) « ان الطاعات اذا استوت استوى اهلها في الثواب ، وان المعاصي اذا استوت استوي اهلها في العقاب ، واذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استووا في التفضيل » . فالعقل يدل عنده على ان الله ينظر الى الناس نظرة مساواة ، ولا يقدم صالحاً على صالح ، ولا يؤخر طالحاً عن طالح . ولذا فان اطفال المشركين واطفال المسلمين كلهم في الجنة سواء بسواء ، وليس بينهم وبين البهائم فرق ، اذ لا جزاء ولا عقاب الا بتكليف ، والتكليف عماده العقل والرشد ...

ولم يكتف (النظّام) بنقد الخاصة والعلماء بل نقد اوهام العامة وعاداتهم وخرافاتهم وتطيرهم وايمانهم بالجن والغيلان . وهو يفسر مصدر هذا الضلال بتتبع تاريخه النفسي والتربوي والاجتماعي ، فيوضح كيف يتحول الوهم الى عقيدة ، وينقلب الخيال حقيقة لها قوة البداهة الكاذبة . ومصدر ذلك كله فقدان الروح الانتقادية وتأصل السذاجة والغباء ؛ وتعذر التمييز بين مايوجب التكذيب او التصديق او الريبة والشك . وليست الدراسة في الكتب وحدها

بعلاج هذا الداء ؛ بل لا بد من توفر الاستعداد ورجحان العقل والنظر الصائب بالخبرة والدربة والمزاولة . يقول : « ان الكتب لا تحي الموتى ، ولا تحول الاحمق عاقلا ، ولا البليد ذكياً . ولكن الطبيعة اذا كان فيها ادنى قبول فالكتب تشحذ وتفتق وترهف وتشفي ؛ ومن أراد ان يعلم كل شيء فينبغي لأهله ان يداووه . فان ذلك انما تصور له بشيء اعتراه ؛ فمن كان ذكياً حافظاً فليقصد الى شيئين او ثلاثة اشياء ، ولا ينزع عن الدرس والمطارحة ، ولا يدع ان تمر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الاصناف فيكون عالماً بخواص ، ويكون غير غافل من سائر ما يجري فيه الناس » (٧١)

العلم تعقل ، والمتعقل عارف مثقف ، وعالم نافذ البصر ، وناقد فهم فطن خبير شاك مجرب . وقد سبقت عقلية (النظّام) زمنها ، فكان فيها « الركنان الاساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في (اوربة) وهما : الشك والتجربة . » (٧٢) يقول : « نازعت الشكاك والملحدين فوجدت الشكاك ابصر بجواهر الكلام من اصحاب الجحود . ان الشاك اقرب اليك من الجاحد . ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك . ولم ينتقل احد من اعتقاد الى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك » (٧٣) .

اما التجربة فقد استخدمها (النظّام) كما يستخدمها اليوم العالم الطبيعي او الكيماوي في مخبره . اتصل بالامير العباسي (محمد بن علي بن سليمان) وشاركه في تجاربه الطريفة ، وسقى الحيوانات خمراً ليرصد نتائج ذلك ونوّع التجربة على الابل والجواميس والبقر والخيل والبراذين والظباء والشاء ، ثم على السنور والكلب وابن عرس ، واستعان لبلوغ مأربه بحاوٍ فكان يحتال على الافاعي

حتى يصب في حلقها بالاقماع ، وشاهدا فعل الخمر في هذه الاجناس المختلفة ولم ينج من ذلك الاسد اذ سقيا اسدا مقلم الاظفار لمعرفة مدى احتماله .

الجاحظ

(الجاحظ)* ، معلم العقل والادب ، من العباقرة القليلين الذين امتازوا بعقل راجح ، ونظر صائب ، وفكر ناقد ، واسلوب سهل عذب متنوع دقيق فكه « يتتبع المعنى ويقلّبه على وجوهه المختلفة ، ولايزال يولّده حتى لا يترك فيه قولا لقائل » .

آمن بان المعرفة تراث انساني مشترك بين الامم . وذكر في مقدمة كتاب « الحيوان » :« وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم ، وتتشابه فيه العرب والعجم ، لأنه وان كان عربياً اعرابياً ، اسلامياً جماعياً ، فقد اخذ من طرف

(*) ولد (ابوعثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزاره)، في الارجح ، سنة ١٥٩هـ/ ٧٧٥ م في (البصرة) ، ولقب فيما بعد بال (جاحظ) لبروز عينيه من حدقتيهما الواسعتين وبالـ (حدقي)احيانا لنتوء حدقتي عينيه. طلب العلم بادئ الامر في الكتّاب مع اولاد القصابين. ثم اتجر بالخبز والسمك. ثم اقبل على «المسجديين» واخذ عنهم النحو واللغة وتلقى معارفه على (ابي عبيدة معمر بن المثنى) وعلى (الاصمعي) وعلى (ابي زيد الانصاري) ، وتخرج في علم الكلام على استاذه (النظّام) فتأثر به ، وبذه في امور كثيرة . اسند اليه (المأمون) ديوان الرسائل في (بغداد) ، ولكنه لم يصبر على هذا المنصب الخطير سوى ثلاثة ايام ، عاد بعدها الى حياة الفكر الحر البعيد عن شروط العمل الرصين المقيد الوقور . اتصل بعدد من الوزراء والخلفاء ، وسافر الى (دمشق) و(انطاكية) ، وربما وصل الى (مصر). وعرف في (البصرة) حياة الرخاء واليسر واصيب بالفالج عندما تقدمت به السن ، وتوفي وهو يقرأ سنة ٢٥٥هـ/ ٨٦٨ م . ومن اشهر آثاره كتاب « الحيوان » و«البيان والتبيين» و« البخلاء » و« الاعتزال وفضله »و« العرب والعجم» ورسالة « التربيع والتدوير » و« فخر السودان على البيضان » ورسالة « المعاد والمعاش» و « رسالة في الجد والهزل » الخ ...

الفلسفة ، وجمع معرفة السماع وعلم التجربة ، واشرك بين علم الكتاب والسنة ، وبين وجدان الحاسة واحساس الغريزة ». وقد نقلت كتب (الهند)، وترجمت حكم (يونان) ، وحولت اداب (الفرس) ، وانتهت الى(العرب) ، فبعضها زاد حسناً ، وبعضها انتقص شيئاً ، ولكن السبيل حيالها « ينبغي ان يكون لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا . على انا وجدنا من العبرة اكثر مما وجدوا كما ان من بعدنا يجد من العبر اكثر مما وجدنا » .

وبعبارة اخرى : تتعاقب الاقوام وتتآزر الأمم والاجيال في بناء المعرفة وتشييد صرح المدنية ، ولا يضير اللاحق ان ينقد السابق ، ولا الخلف ان يصحح اراء السلف . فالحقيقة تنمو نمواً متكاملا ، وهي الغرض الثابت عبر تاريخ الأفراد والجماعات . ومن هنا يتضح الغرض الرئيسي الذي يستهدفه (الجاحظ) بجميع اساليب فكره و تعبيره. فالنقد والتهكم والضحك والاضحاك والفكاهة والدعابة ، مثل الجد والدأب على الملاحظة والتجربة والاستدلال المتعمق الدقيق ، كل ذلك سبل موصلة الى معرفة الحقيقة « النسبية » ، الحقيقة التي تنجو وحدها من براثن الهزء والاستخفاف ، وتبقى وحدها هي « الحقيقة » اي الحقيقة المطلقة في اطار زمان معين، ومكان معين ، هو زمان معرفتها ومكان ذيوعها واكتشافها . وما ان يأتي جيل جديد ، او ينتقل مركز المدنية من امة الى اخرى ، حتى تكتسي الحقيقة النسبية ثوب حقيقة مطلقة بالاضافة الى شروط وجودها الراهن في وقت معين ، ومكان خاص ..

تنازع بـ (البصرة) ناس وفيهم رجل طبيب واطبقوا جميعاً علي ان الجمل اذا نحر ومات فالتمست خصيته وشقشقته انهما لا توجدان . فقال ذلك الطبيب:

فلعل مرارة الجمل ايضاً كذلك . ولكن (الجاحظ) لم يقنع باجماعهم ، ولا بسلطة الطبيب وعلمه،لذا سأل شيخ الجزارين ، وبعث اليه رسولا يقول :«ليس يشفيني الا المعاينة » (٧٤) فارسل اليه شيخ الجزارين بشقشقة وخصية ،فكذب الخبر الخبر ، وبان ان الشقشقة والخصية توجدان عند منحر الجمل ، يجدهما ان ارادهما مريد .

بهذه المعاينة الشافية تطمئن النفس في مجال المعرفة الحسية الاختبارية.ولكن (الجاحظ) ينّبه الى اخطاء الحواس ، وخداع الخبرة ، ويدعو الى الرجوع للعقل ، والاحتكام الى رأيه وحده . يقول : « فلا تذهب الى ماتريك العين ، واذهب الى ما يريك العقل . وللامور حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقول . والعقل هو الحجة » . ومن الضروري ان تبدأ الطريق الى المعرفة العقلية بالشك المنهجي الواعي ، لأن بمعرفة مواضع الشك وحالاتها الموجبة تعرف مواضع اليقين والحالات الموجبة له . اما دفع الشك باليقين ، فانما يكون بالمشاهدة والمعاينة والتجربة والملاحظة والسماع والمحاكمة البرهانية ، ولا يضير المرء بعد ذلك في شيء ان يخالف يقينه يقين السابقين من الأولين ، ولو كانوا ذوي شهرة مثلي .

انتقد (الجاحظ) (ارسطو) ، صاحب المنطق ، ورجل العلم الأول ، فقال : « وزعم صاحب المنطق في كتاب « الحيوان » فيما سلف من الدهر ، انثوراً سفد والقح من ساعته بعد ان خصي . فاذا افرط المادح في المديح وخرج من المقدار ، وافرط المتعجب في التعجب وخرج من المقدار ، احتاج صاحبه الى

ان يثبته بالعيان ، او بالخبر الذي لم يكذب مثله ، والا فقد تعرض للتكذيب » .

وليت روح النقد (الجاحظية) تقف في نقدها عند حد الفلاسفة القدامى او العلماء الغابرين . فهو ينقد نقد خبير جريء علماء عصره وبلده من فقهاء ومفسرين ومحدثين، ثم يتجاوزهم الى نقد الادباء والشعراء والخطباء والمترجمين ويمضي بعد ذلك كله الى نقد اخلاق الناس على اختلاف احوالهم وطبقاتهم ومهنهم ومشاربهم ويفيض في ذلك ما طابت له الافاضة ، فيدلنا موقفه الشامل النافذ هذا على تجربته الفلسفية الموسوعية ، وكأنه القى اشعة عقله المنير على ثقافة عصره كلها ، وجاب مختلف الميادين ومتباين الاوضاع والمواضيع ، ونخلها نخلا ، غير آبه الا بما يبدو له انه هو الحق المبين .

وصف وصف اضحاك ناقد واغلا نهماً بخيلا فقال : « كان اذا أكل ذهب عقله ، وجحظت عيناه ، وسكر وسدر وانبهر وتربد وجهه وغضب ولم يسمع ولم يبصر . فلما رأيت مايعتريه وما يعتري الطعام منه صرت لا آذن له الا ونحن نأكل التمر والجوز والباقلى ، ولم يفجأني قط وانا اكل التمر الااستفه سفاً ، وحساه حسواً ، وذرا به ذرواً ، ولا وجده كثيراً الا تناول القصعة كجمجمة الثور ، ثم يأخذ بحفنيها ، ويقلها من الارض ، ثم لايزال ينهشها طولا وعرضاً ، ورفعاً وخفضاً ، حتى يأتي عليها جميعاً ، ثم لايقع غضبه الا على الانصاف والاثلاث . ولم يفصل تمرة قط من تمرة ، وكان صاحب جمل .ولم يكن يرضى بالتفاريق ، ولا رمى بنواة قط ، ولا نزع قمعاً ، ولا نفى عنه قشراً ولا فتشه مخافة السوس والدود ، ثم مارأيته قط الا وكأنه طالب ثأر، وشحشحان

صاحب طائلة ، وكأنه عاشق مغتلم ، او جائع مقرور !»

ووصف وصف ناقد حزين حياة القينة بين الخلعاء والمجان والفاسدين المفسدين فقال : « كيف تسلم القينة من الفتنة ، أو يمكنها ان تكون عفيفة وانما تكتسب الاهواء ، وتتعلم الالسن والاخلاق بالمنشأ . وهي انما تنشأ من لدن مولدها الى اوان وفاتها بما يصد عن ذكر الله من لهو الحديث ، وصنوف اللعب والاخابيث ، وبين الخلعاء والمجان ومن لا يسمع منه كلمة جد ، ولا يرجع الى فقه ولا دين ، ولا صيانة مرؤة . وتروي الحاذقة منهن اربعة آلاف صوت فصاعداً ، يكون الصوت فيما بين البيتين الى اربعة ابيات ، عدد ما يدخل في ذلك الشعر اذا ضرب بعضه ببعض عشرة آلاف بيت ، ليس فيها ذكر الله الا عن غفلة ، ولا ترهيب من عقاب ، ولا ترغيب في ثواب ، وانما بنيت كلها على ذكر الزنى والقيادة ، والعشق والصبوة ، والشوق والغلمة ، ثم لا تنفك من الدراسة لصناعتها ، منكبة عليها ، تأخذ من المطارحين الذين طرحهم كله تجميش ، وانشادهم مراودة ، وهي مضطرة الى ذلك في صناعتها ، لانها ان جفتها تفلتت ، وان اهملتها نقصت ، وان لم تستفد منها وقفت ، وكل واقف فالى نقصان اقرب ، وانما فرق ما بين اصحاب الصناعات وبين من لا يحسنها ، التزيد فيها ، والمواظبة عليها ، فهي لو ارادت الهدى لم تعرفه ، ولو بغت العفة لم تقدر عليها » .

ووصف اخيراً وصف مفن عالم ناقد معاً الوقار المضحك ، والتكلف الجبار لدى فريسة العقد النفسية ، القاضي (عبد الله بن سوار) فقال : « كان لنا بـ (البصرة) قاض يقال له (عبد الله بن سوار) ، لم ير الناس حاكماً قط

زميتاً ، ولا ركيناً ، ولا وقوراً حليما ، ضبط من نفسه ، وملك من حركته مثل الذي ضبط وملك . كان يصلي الغداة في منزله ، وهو قريب الدار من مسجده ، فيأتي مجلسه فيحتبي ولا يتكيء . فلا يزال منتصباً لا يتحرك له عضو ، ولا يلتفت ، ولا يحل حبوته ، ولا يحل رجلا على رجل ، ولا يعتمد على احدشقيه ، حتى كأنه بناء بني ، او صخرة منصوبة . فلا يزال كذلك حتى يقوم الى صلاة الظهر . ثم يعود الى مجلسه . فلا يزال كذلك حتى يقوم الى العصر . ثم يرجع لمجلسه . فلا يزال كذلك حتى يقوم لصلاة المغرب . ثم ربما عاد الى محله ، بل كثيراً ما يكون ذلك ، اذا بقي عليه من قراءة العهود والشروط والوثائق . ثم يصلي العشاء وينصرف . فالحق يقال لم يقم ، في طول تلك المدة والولاية ، مرة واحدة الى الوضوء ، ولا احتاج اليه ، ولا شرب ماء ولا غيره من الشراب . كذلك كان شأنه في طوال الايام وقصارها ، وفي صيفها وفي شتائها . وكان مع ذلك لا يحرك يده ولا يشير برأسه ، وليس الا ان يتكلم .

« فبينا هو كذلك ذات يوم ، واصحابه حواليه ، وفي السماطين بين يديه ، اذ سقط على انفه ذباب فاطال المكث ، ثم تحول الى مؤق عينه . فرام الصبر في سقوطه على المؤق وعلى عضه و نفاذ خرطومه ، كما رام من الصبر على سقوطه على انفه ، من غير ان يحرك ارنبته ، أو يغضن وجهه ، او يذب بأصبعه . فلما طال ذلك عليه من الذباب وشغله ، واوجعه ، واحرقه ، وقصد الى مكان لا يحتمل التغافل ، اطبق جفنه الاعلى على جفنه الاسفل ، فلم ينهض . فدعاه ذلك الى ان يوالي بين الاطباق والفتح ، فتنحى ريثما سكن جفنه . ثم عاد الى مؤقه بأشد من مرته الاولى ، فغمس خرطومه في مكان كان قد أوهاه قبل ذلك.

فكان احتماله اضعف ، وعجزه عن الصبر في الثانية اقوى ، فحرك اجفانه ، وزاد في شدة الحركة ، وألح في فتح العين، وفي تتابع الفتح والاطباق. فتنحى عنه بقدر ما سكنت حركته. ثم عاد الي موضعه . فما زال يلح عليه حتى استفرغ صبره ، وبلغ مجهوده ، فلم يجد بداً من ان يذب عن عينيه بيده . ففعل وعيون القوم اليه ترمقه ، وكأنهم لا يريدونه . فتنحى عنه بقدر ما رد يده وسكنت حركته . ثم عاد الى موضعه . ثم الجأه الى ان ذب عن وجهه بطرف كمه . ثم الجأه الى ان تابع بين ذلك ، وعلم ان فعله كله بعين من حضره من امنائه وجلسائه . فلما نظروا اليه قال : « اشهد ان الذباب ألح من الخنفساء ،وازهى من الغراب ، واستغفر الله . فما اكثر من اعجبته نفسه فاراد الله عز وجل ان يعرفه من ضعفه ما كان عنه مستوراً . وقد علمت اني عند نفسي من اضعف الناس ، فقد غلبني وفضحني اضعف خلقه » .

المعري

آمن (المعرى)* ، الشاعر الفيلسوف ، بالعقل وقدرته ، وانطلق في تجربته

(*) ولد (ابو العلاء احمد بن عبد الله بن سليمان المعري التنوخى) سنة ٣٦٣هـ/ ٩٧٩م في (معرة النعمان) واصيب بالجدري وهو في الثالثة من عمره فكف بصره ؛ ودرس على بعض علماء بلدته ، وانتقل بين سنتي ٣٧٨ – ٣٨٤ هـ الى (حلب) ثم سافر الى (انطاكية) و (طرابلس) ماراً بـ (اللاذقية) ثم عاد الى (المعرة) وسافر سنة ٣٩٩ – ٤٠٠ هـ ١٠٠٨–١٠٠٩م الى (بغداد) وبقي في العاصمة عاما وسبعة اشهر ، وعرف فيها (جماعة اخوان الصفاء) في رواية ولما عاد الى بلده اقام رهين المحبسين كما وصف نفسه ، محبس العمى ومحبس المنزل ،وقصده الطلاب والادباء والمتفلسفون والرواة ، وراسله العلماء والمفكرون ، وظل عزبا عمره كله ، وبقي نباتيا لا يأكل حيوانا ولا مايخرج منه ، حتى توفي سنة ٤٤٩ هـ / ١٠٥٨ م .

ومن اشهر آثاره : « سقط الزند » و« الدرعيات » و « لزوم مالايلزم » أو « اللزوميات» و « رسالة الغفران » و « رسالة الملائكة » الخ .

الفلسفية مما يبعث في العقل الدهشة والعجب والتساؤل ، ورأى ان مغزى الحياة يتجلى في تجربة الموت ، وهذه التجربة عينها مليئة بالتناقض :

يموت راعي الضأن في جهله ميتة (جالينوس) في طبه
وربما زاد على عمره وزاد في الامن على سربه

فالحياة ينقضها الموت ، وكأن الموت حقيقتها . والحياة يحياها في الواقع الجاهل والعالم ، وربما زاد حظ الجاهل فيها على حظ العالم متعة وكماً ، وبذا تنقض معرفتنا بالحياة الحياة ، وهنا يظهر « عبث » المعرفة ، وعبث الوجود .

انا اعمى فكيف اهدي الى المنهج والناس كلهم عميان .

وفي هذه الحيرة تتخبط الافهام ، ويألم الفهماء ، ولكن العقل الانساني يظل متمرداً ابداً يروم ما طوي عليه علمه ، فهو مجنون او شبه مجنون :

فهم الناس كالجهول وما يظفر الا بالحسرة الفهماء
وروم الفتى ما قد طوى الله علمه يعد جنوناً او شبيه جنون .

واليقين ، تبع ذلك ، ظن وحدس ، والظن أثم وتخمين . ولا بد من الاحتياط والحذر والرجوع الى العقل ـ بالعقل ـ لدفع الوثوقية الساذجة ، والفصل في « حقيقة » ما تأخذه عن طريق الخبر او السمع او النظر والحس .

جاءت احاديث ان صحت فان لها شأناً ، ولكن فيها ضعف اسناد
فشاور العقل واترك غيره هدراً ، فالعقل خير مشير ضمه النادي.

اذا تفكرت فكراً لا يمازجه فساد عقل صحيح هان ما صعبا .

كذب الظن لا امام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء .
فاذا ما اطعته جلب الرحمة عند المسير والارساء .

سأتبع من يدعو الى الخير جاهداً وارحل عنها ما امامي سوى عقلي.

ان اصطراع العقائد والافكار مصدر الحرب التي تمزق وحدة الناس وتفرق كلمتهم ، وتشتت شملهم ، وهذه الحرب مبعثها في العقول اولا ، ولذا لا بد من تبيان خطل العقول في العقائد والمذاهب ، ثم مصارحة البشر بتفاهة سلوكهم ونفاقهم وغدرهم وغشهم وسائر « قيمهم » التي يحسبونها قيما مطلقة ثابتة ، وهي في الحق مين وألغاز .

يتلون اسفارهم والحق يخبرني بأن آخرها مين واولها

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ويهود حارت والمجوس مضلله
اثنان اهل الارض : ذو عقل بلا دين ، وآخر دين لا عقل له .

العقل يعجب للشروع : تمجس وتحنف وتهود وتنصر
فاحذر ولا تدع الامور مضاعة ، وانظر بقلب مفكر متبصر

ولا يقتصر (الشاعر) على اتهام الديانات بذاتها ، وانما ينقد موقف المتدينين ويكشف عن مآربهم الخفية ، ولا يرضى ان يكون في اختلاف الائمة رحمة ، بل يجهر بان هذا الاختلاف تناقض عجيب مالنا الا لسكوت له !

استغفر الله واترك ماحكى لهم(ابو هذيل) وما قال (ابن كلاّب)
فالدين قد خس حتى صار اشرفه بازاً لبازين اوكلباً لـكلاّب

اجاز (الشافعي) فقال شيئاً ، وقال (ابوحنيفة) لايجوز
فضل الشيب والشبان منا وما اهتدت الفتاة ولا العجوز

لولا التنافس في الدنيا لما وضعت كتب التناظر لا (المغني) ولا (العمد)

قد اسلم الرجل النصران مرتغباً ، وليس ذلك من حب لاسلام

وانما رام عزاً في معيشته ، أو خاف ضربة ماضي الحد قلاّم

وكما نقد (المعري) الديانات والعقائد والمتدينين والفقهاء والمتصوفة والزهاد والرهبان نقد الحكام والقضاة والادباء بل الدنيا والعصر والزمان . نقد الرجل والمرأة والاسرة والزواج والفساد حيث كان الفساد .

مل المقام فكم اعاشر امة امرت بغير صلاحها امراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها وعدوا مصالحها وهم اجراؤها

بئس الشهادة ان سألت شهادة يرجو الملاطف قرضها وقراضها
ولشر اصحاب الزجال عصابة ، تعطيك دون ثيابها اعراضها

نحن قطنية وصوفية انتم فقطني من التجمل قطني
تقطعون البلاد بطناً لظهر انما سعيكم لفرج وبطن

لم يسقكم ربكم عن حسن فعلتكم ولاحما كم غماماً سوء اعمال
وانما هي اقدار مرتبة ، ماعلقت باساءات واجمال
دليل ذلك ان الحر اعوزه قوت ، وان سواه فاز بالمال
كم جد بالرزق ثاوٍ في منازله ، وحُدَّ سارٍ بافراس واجمال

ويرسم (المعري) ، بعد لوحته الانتقادية العميقة الشاملة ، صورة ايجابية لمذهبه المتشائم المرير ، فيوضح ان الحياة تعب كلها ، وان على الولد يجنى والد ولو انهم ملوك على امصارهم خطباء ، فخير النساء اللواتي لايلدن ، وان ولدت فان اكثر النسل يشقى الوالدان به ؛ اما الاوانس فخير ان تزار قبورها من ان يقال عرائس : يلدن اعادياً ويكن عاراً ، اذا امسين في المتهضمات . فعلى المرء ان يجتاز الحياة بانتظار الموت ، وان يمسح يده من كل تناقض في العقيدة

والرأي ، ومن كل اساءة وشر في العمـل والسلوك ، واذا لم يفعل فليس سوى الطوفان ، والطوفـان عينه قد يـكون قاصراً عن غسل الدرن ، درن الوجود والـكون والحياة .

غدوت مريض العقل والدين فالقني لتسمع انباء الامور الصحائح
فلا تأكلن ما اخرج الماء ظالماً ولا تبغ قوتاً من غريض الذبائح
ولا بيض امات ارادات صريحه لاطفالها دون الغواني الصرائح
ولا تفجعن الطير وهي غوافل بماوضعت ، فالظلم شر القبائـح
ودع ضرب النحل الذي بكرت له كواسب من ازهار نبت فوائح
فما احرزته كي يكون لغيرها ، ولا جمعته للندى والمنائح
مسحت يدي من كل هذا فليتني ابهت لنفسي قبل شيب المسائح

***

والارض للطوفان مشتـاقة لعلهـا من درن تغسـل

اخوان الصفاء

تناول (أخوان الصفاء)* بتجربتهم الانتقاديه ، اختلاف الناس حولهـم

(*) نشأت حركة (اخوان الصفاء ، وخلان الوفاء ، اهل العدل ، وابناء الحمد) في القرن الهجري الرابع ، وتحدث المعاصرون عن لغزهم ، وحاروا في امرهم ، ، وذكر (التوحيدي) سنة ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م اسماء (زيد بن رفاعة) و (ابي سليمان البستي او المقدسي) و (ابي الحسن علي بن هرون الزنجاني) و (ابى احمد المهرجاني) و (العوفي) . وربما كان هو نفسه قد انتمى اليهم . ولاتزال الحقيقة التاريخية عن « حقيقة اخوان الصفاء » واشخاصهم وامكنة نشاطهم ، موضع بحث ونظر . وقد وضعوا رسائل عرفت باسمهم (رسائل اخوان الصفاء) وذكروا انهم صنفوا كذلك الرسالة الجامعة ، وحجبوها عن عامة الناس ، وقد اوضحنا رأينا عنهم في كتابنا : « الفكر الانتقادي لدى جماعة اخوان الصفاء » .

بالعقيدة والنظر ، واصطراعهم في العمل والسلوك ؛ وعابوا على كل ذي رأي انحيازه لرأيه على انه وحده حق وصواب ، وتصرفه بحسبما يراه حقاً وعدلا. وهذا التعصب والانحياز مصدر الفساد الشامل الذي لا يصلحه - في زعمهم - سوى الاخذ بمذهبهم والانضمام الى جماعتهم . فالحقيقة عندهم نتاج العقل والنقل ، وثمرة التطور في الطبيعة والتاريخ . الاديان كلها ، والمذاهب كافة ، واللغات والاجناس والاقوام والازمنة والبلدان ، كل ذلك ينتهي -في دعواهم- الى ان الحق ما رأوا ؛ ومثال هذا الحق اتحاد كلمة البشر - من حيث وحدة صورتهم الانسانية - فيكون مثالهم الاسمى هو « العالم الخبير الفاضل الذكي المستبصر ، الفارسي النسبة ، العربي الدين ، الحنفي المذهب ، العراقي الاداب ، العبراني المخبر ، المسيحي المنهج ، الشامي النسك ، اليوناني العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السير [ة] ، الملكي الأخلاق ، الرباني الرأي ، الالهي المعارف ، الصمدني »(٧٥) .

وهبوا رسائلهم « الموسوعية » الى الناس جميعاً ، واعلنوا حرصهم على اصلاح المجتمع بأسره ، وصمموا على البدء بتخير الاتباع من « الشباب السالمي الصدور ، الراغبين في الاداب ، المبتدئين بالنظر في العلوم ، المريدين طريق الحق والدار الاخرة ، والمؤمنين بيوم الحساب ، المستعملين شرائع الانبياء عليهم السلام، الباحثين عن اسرار كتبهم ، التاركين الهوى والجدل، غير متعصبين على المذاهب » . على ان المنتمين الى (الجماعة) يتعاونون فيما بينهم بالعلم والمال . فمن رزق المال والعلم جميعاً وجب ان يؤدي شكر ما انعم الله جل وعز به عليه بان يضم اليه اخاً من اخوانه ممن قد حرمهما

جميعاً ، ويواسيه من فضل ما اتاه الله تعالى من المال ليقيم به حياة جسده في دار الدنيا ، ويرفده ويعلمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الاخرة.. ولا يمن عليه بما ينفق عليه من المال ، ولا يستحقره ، ويعلم ان الذي حرم اخاه هو الذى اعطاه ... » (٧٦).

وهذه « التعاونية الاشتراكية الانسانية » لا تستهدف سوى غرض اخلاقي يمثل في القضاء على آفات الفكر والرأي لانقاذ العقل من الانحراف والزلل ، والقضاء على آفات العمل للخلاص من الهلاك والتفرقة والتنافر والشحناء ؛ وبهذا النهج الانتقادي تطهر اليد ويطهر الذهن ويتم ، من ثم ، اتفاق العقول والجوارح ، ويتحقق المثل الأعلى في الأرض ، بتحقق جوهر الانسانية في الانسان .

فمن الناحيه السلبية اذن نلقى (اخوان الصفاء) يسهبون في نقد الآفات العارضة على العقل ، كالهوى الغالب نحو شيء ما ، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه ، والكبر المانع عن قبول الحق ، والحسد الدائم للاقران وابناء الجنس ، والحرص الشديد على طلب الشهوات ، والعجلة وقلة التثبت في الامور ، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات ، وحب الرئاسة من غير استحقاق ...

ويتبع فساد العقل بالآفات فساد الاراء والمعتقدات التي لا يقرها العقل السليم ، ولا يستسيغها المنطق الصحيح ، وهي اراء ضالة رديئة مؤلمة لنفوس معتقديها ، مثل القول بان العالم قديم لا صانع له ، والقول بان العالم محدث وله صانع واحد حكيم ، مع انكار البعث والقيامة والحشر والنشر ، والقول بان

روح القدس قتلته اليهود ، وصلبت ناسوته ، وذهب لاهوته لما رأى ما نزل بناسوته من العذاب فتركه مخذولاً ، ومثل القول بان الامام الفاضل المنتظر الهادي مختف لايظهر من خوف المخالفين . فيفني المرء عمره ويموت بحسرة وغصة لايرى امامه ولا يعرف شخصه ..

واصل الضلال في كل هذه المواقف والمذاهب والآراء ان يعتقد المرء بامر ويكون عقله منكراً عليه ، ونفسه مرتابة ، وظنه سيئاً [٧٧] ولذا وجب دفع الشك والريب بالعلم والحقيقة . واذ ذاك تسقط الغشاوة ، وتمزق السجف، وتبدو قيم المعرفة والسلوك عارية واضحة جلية . ولولا اختلاف الناس في ملكاتهم وعقولهم لما بعث الله رسله وانبياءه ، ولما احتاج الناس الى الحكماء والفلاسفة ، ولما بقي ثمة من سبب يسوغ التكليف الشرعي ، والتوجيه العقلي . يقول(زعيم الطيور) مخاطباً البشر : « اعلم ايها الانسي ان الانبياء عليهم السلام هم اطباء النفوس ومنجموها . ولايحتاج الى الطبيب الا المرضى وصاحب العلة المزمنة . ولايحتاج الى المنجم الا المنحوسون الاشقياء والضالون عن نجم الهدى .. ثم اعلم ان الغسل والطهارة انما فرضت عليكم من اجل مايعرض لكم عند النكاح والجماع وشدة الشبق وشهوة الزنا .. واما الصوم والصلاة فانما هي فرضت عليكم ليكفر عنكم سيئاتكم من الغيبة والنميمة والقبيح من الكلام واللعب واللهو والهذيان .. واما الصدقات والزكاة فانما فرضت عليكم من اجل انكم تجمعون من فضول الأموال الحلال والحرام والغضب والسرقة واللصوصية من البخس في الكيل والموازين وكثرة الجمع والذخائر والامساك عن النفقة في الواجبات ، فضلا عن المسنونات والبخل والشح والاحتكار ومنع الحقوق .

ويعضي (مؤلفو الرسائل) في نقد حياة البشر على اختلاف طبقاتهم ومهنهم ودرجاتهم والقابهم ، ويحكون على لسان (الببغاء) قوله : « خذ الآن ايها الانسي ازاء كل ماذكرت وافتخرت به بقولك قولا آخر معكوساً ، وبدل كل حسن نسبت اصنافاً أخر قبيحة.وذلك ان عندكم الفراعنة والنماردةوالجبابرة والفسقة والمشركين والمنافقين والملحدين والمارقين والناكثين والخوارج وقطاع الطريق واللصوص والعيارين والطرارين . ومنكم ايضاً الدجالون والباغون والطاغون والمرتابون . ومنكم أيضاً القوادون والمخانيث والمؤاجرون واللواطة والسحاقات والبغايا . ومنكم ايضاً الغمازون والكذابون والنباشون . ومنكم ايضاً السفهاء والجهال والاغبياء والناقصون ، وما شاكل هذه الاوصاف والاصناف والطبقات المذمومة اخلاق اهلها ، الردية طباعهم ، القبيحة سيرتهم وافعالهم ، السيئة سيرهم واعمالهم ، المذمومة ، الجائرة .. يستوي في هذا النقد الشعراء والخطباء والمتكلمون والمنجمون والراقون والاطباء والمهندسون والتجار والرؤساء والدهاقين والكتاب والعمال والقرآء والعباد والفقهاء والعلماء والقضاة والعدول حتى الخلفاء « الذين يسمون باسم الخلافة ويسيرون بسيرة الجبابرة ، وينهون عن منكرات الامور ، ويرتكبون هم منها كل محظور ... » (٧٨)

اما من الناحية الايجابية ، فان (اخوان الصفاء) لايزعمون الاصالة ، اصالة الابتكار ، بل يدعون اصالة الابداع في الدعوة الى العمل الاصلاحي الاخلاقي الشامل ، فيطلبون أن يتواصل الناس ، ويتهادوا ، ويتحابوا ، ويتناصفوا ، ولايعصي بعضهم بعضاً ، ولا يتخاصموا ولايتعادوا ولايتقاطعوا ، « ولا يعادوا

علماً من العلوم ، او يهجروا كتاباً من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب »لان مذهب(الاخوان) يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعاً ويأخذ المعرفة من كتب الحكماء والفلاسفة ، ومن الكتب المنزلة التي جاءت بها الانبياء مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها ، ومن الكتب الطبيعية التي هي صور اشكال الموجودات بما هي عليه الآن ، ثم من الكتب الآلهية التي لا يمسها الا المطهرون الملائكة ... اما لباب النهج الذي بني عليه هذا المذهب الذروة ، مذهب المذاهب ، فهو اعتبار صورة الانسان ، وهذه الصورةوحدها وحسب . يقول (الاخوان) : « اعلموا ايها الاخوان ، ايدكم الله وايانابروح منه ، ان الجواب على اصول مختلفة ، والحكم بقياسيات متفاوتة تكون متناقضة غير صحيحة . ونحن قد اجبنا عن هذه المسائل كلها ، وا كثر منها مما يشا كلها من المسائل ، على اصل واحد ، وقياس واحد ، وهو صورة الانسان . لأن صورة الانسان ا كبر حجه لله على خلقه ، ولأنها اقرب اليهم، ودلائلها اوضح ، وبراهينها اصح . وهي الكتاب الذي كتبه بيده . وهي الهيكل الذي بناه بحكمته . وهي الميزان الذي وضعه بين خلقه . وهي المكيال الذي يكيل لهم به يوم الدين مايستحقونه من الثواب والجزاء . وهي المجموع فيها صور العالمين جميعاً . وهي المختصر من العلوم في اللوح المحفوظ . وهي الشاهد على كل جاحد . وهي الطريق الى كل خير . وهي الصراط الممدود بين الجنة والنار» .

٣ ـ ردة (الغزالي)

سعى الفلاسفة (العقليون) في البلاد العربية والاسلامية — كما رأينا — الى التوفيق بين العقل والنقل ، والتأليف بين الفلسفة والدين . ومال الفلاسفة (الانتقاديون) الى تغليب النظر على الايمان ، والقول بان الحقيقة حقيقة انسانية يتعاون في بنائها الأجيال والاقوام، وهي لباب المدنية ، وغاية الحضارة والعمران. وقد كان في هذا الرأي الانتقادي جرأة بالاضافة الى البيئة والعصر ، وعقيدة العامة من الناس . واذ ذاك قام (الغزالي) * ، حجة الاسلام ، بارتكاس شامل عنيف ، و « اطلق في الناس بخوراً مخدراً ساحراً يدعو الى ايمان بسيط خال من التعقيد ، مجرد من التخمينات والافتراضات ، ايمان استسلام وعبادة وفناء في الله ومحبته » . وقد استحوذ تأثيره الساحر على عقول الطبقات المسلمة كافة ، ولا سيما الطبقات الوسطى ، ولا يزال هذا التأثير

(*) ولد حجة الاسلام ، الامام (ابو حامد محمد بن محمد بن احمد الغزالي) سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٩ م بمدينة (طوس) في (خراسان) ثم انتقل سنة ٤٧٠ هـ الى (نيسابور) حيث اتصل بامام الحرمين (الجويني) ودرس الفقه والفلسفة وولي التدريس في (النظامية) بـ(بغداد) سنة ٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م وكان تدريسه ناجحا . ولكنه ماعتم ان مر بازمة من الشك دفعته الى تعمق العلوم المختلفة ومناقشة اصحابها ، فاعتزل التدريس ، وسافر الى (دمشق) واعتكف في المسجد الاموي مدة ثم ارتحل الى (القدس) وتابع طريقه لاداء فريضة الحج ثم رجع الى (طوس) واقام بين اهله واطفاله زمنا انتهى سنة ٤٩٩ هـ ، فهجر العزلة ، وقصد (نيسابور) ، وزاول التدريس في (نظاميتها) سنتين ثم عاد الى (طوس) ، واتخذ مدرسة للفقهاء بالقرب من داره ، كما اتخذ (خانقاه) للصوفية ، وتوفي هناك سنة ٥٠٥ هـ / ١١١١ م ومن اشهر آثاره : « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة » و « المنقذ من الضلال » ، و « احياء علوم الدين » و « الجام العوام عن علم الكلام » و « القسطاس المستقيم » ، و « ميزان العمل » و « جواهر القرآن ودرره » و « ايها الولد » و « معارج القدس » الخ

مستمراً الى اليوم ، يرتدي حللا مختلفة ، ويتجدد في صور متباينة ، وكأنه يلازم حياة « الرأي العام » المسلم ، ويود ان يلجمه عن ارهاف الفكر وارهاص الفلسفة .

وليس من ريب في ان تجربة (الغزالي) الفلسفية تجربة غنية معقدة حية تتسم بالذكاء في كل مجرى ومنعطف وآن . ولكن الثابت في موقفه انه يشعر شعوراً دائماً برسالته الاصلاحية ، ويحرص على ارضاء نزعته العنيفة الى الزعامة الروحية في بلاد المسلمين . وكأن « ارستقراطيته » العميقة ، وهي ارستقراطية فكر فلسفي عميق ، لاترى مناصاً من ان تحافظ بعطف وحنو على الاستعلاء الفكري الذي تتصف به بالاضافة الى الجمهور . فهو يعيش تجربة فلسفية غنية رائعة،ولكنه يأبى ان يتيح للناس،عامة الناس،تجربة كتجربته. ولذا يحكم عليهم حكماً مبرماً بالجمود على مستوى ادنى من الثقافة والفكر ، ويرى ان في تجاوز هذا المستوى خطراً عليهم في الدين والدنيا ، وخطراً منهم على السلطان واولي الأمر ، ولذا نلمس ازدواج فلسفته وتقلبها بين قطب التعمق الفلسفي الرائع الخاص بالخاصة ، وقطب التمويه القاصد الواع الذي هو اشبه ببخور الساحر ينعش باريجه ولكنه يعشي بظلامه وضبابه .

وعلى هذا النحو تمثل تجربة(الغزالي) في سيرة الفلسفة ردة فعل ماهرة ، قام بها معلم « بارع » ، ولكن نجاحه كان طعنة نجلاء قضت على ازدهار الفلسفة العقلية والانتقادية في مشرق البلاد العربية والاسلامية اولا ، ثم امتد سلطانها في عصور الانحطاط الى كل مكان ،وجمد الابداع الفلسفي في المغرب والمشرق معاً ، حتى اذنت شمس النهضة الحديثة بالبزوغ ، فعمد المصلحون في مجال الفلسفة

والدين الى الرجوع الى العقل ،واطلاق الحرية للفكر وبذا وحده يمكن ان نلمح تباشير الاصالة وهي تشرق من جديد .

تحدث (الغزالي) عن صراعه الباطني في سبيل الكشف عن الحقيقة التي تعطش لها بفطرته وجبلته . ووجد ان اصناف الطالبين تنحصر في فرق اربع درسها واحدة واحدة ، والم بها المام خبير عارف ، واختار بعد التجربة الواعية نهج احداها ، وهي فرقة المتصوفين ؛ يقول : « وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني ، من اول امري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي » . وقد وصف باجمل تعبير ، ثروة التجربة الفلسفية التي بدأها بانحلال رابطة التقليد ، والجري في معارج الشك المنهجي ، الشك في المحسوسات لان حاكم العقل يكذبها ، ثم الشك في المعقولات «لعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر ، اذا تجلى كذب العقل في حكمه » (٧٩)

بقي (الغزالي) في حال الشك شهرين تقريباً ، وظل فيهما على « مذهب الفلسفة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها علي من امن ويقين؛ ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور » (٨٠) .

ثم نظر (حجة الاسلام) في « فرق» الطالبين نظرة ناقد جاد مدقق ، وسعى الى استخلاص الحق من بين اضطراب المذاهب وتعدد النزعات ، فاعترف (للمتكلمين) بانهم احسنوا الذب عن السنة واجادوا النضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة ، ولكنه عابهم في اعتمادهم على « مقدمات

تسلموها من خصومهم واضطرهم الى تسليمها : اما التقليد واما اجماع الامة او مجرد القبول من القرآن والاخبار . وكان اكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتها » .

حارب (الغزالي) المتكلمين بلغة الفلاسفة ، ولكنه لم يستطع محاربة الفلسفة الا بالفلسفة ، فشرح « مقاصد الفلاسفة » اولا ، وكأنه احدهم ، ثم عمد الى الرد عليهم ووضع كتابه « تهافت الفلاسفة » لتكفيرهم في امور والاكتفاء باتهامهم في دينهم في امور اخرى ، وكأنه يؤمي في هذا كله الى الجماهير مؤدباً ومصلحاً ، ويخشى ان يجانب المنطق اداة الفلسفة ، فيعترف بصحة بعض علوم الفلاسفة ، ويتنكر لبعضها الآخر ، وينظر الى فساد الفلسفة من زاوية عدم استمساك الفلاسفة بشعائر الدين ، ووظائف الصلوات ، واستهانتهم بتعبدات الشرع وحدوده ، واتباعهم « رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون ، فلا مستند لكفرهم غير سماع الغي كتقليد النصارى واليهود ... وسماعهم اسامي هائلة ك (سقراط) و (بقراط) و (افلاطون) و (ارسطاطاليس) وامثالهم » (٨١) .

فالفلاسفة ينقسمون ـ عند (الغزالي) ـ الى ثلاثة اقسام :

١ — الدهريون وهم الزنادقة لأنهم جحدوا الصانع المدبر العالم القدير ، وزعموا ان العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون ابداً .

٢ — الطبيعيون : وهم ايضاً زنادقة لأن اصل الايمان هو الايمان بالله واليوم الآخر ، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر وان آمنوا بالله وصفاته .

٣ — الالهيون : وهم المتأخرون من الفلاسفة مثل (سقراط) و (افلاطون) و (ارسطاطاليس) . وقد اوردوا في كشف فضائح بعضهم بعضاً ما اغنوا به غيرهم . ولكن (ارسطاطاليس) استبقى من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها . فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفةالاسلاميين كـ (ابن سينا) و (الفارابي) وغيرهما ... وقد كفّر (ابو حامد) الفلاسفة في مسائل ثلاث : قولهم ان الاجساد لا تحشر ؛ وقولهم ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ؛ وقولهم بقدم العالم وازليته . وبدعهم في امور اخرى لا تقل عن سبعة عشر قولا .

والحق ان (الامام الغزالي) يقف موقف تسامح معقول حيال علوم الفلسفة التي يفندها علماً علماً ، ويحدد جانب الصواب والحق في كل علم ، ويتنبه الى آفات او اخطار الاخذ بهذه العلوم من غير حيطة ودراية وروح انتقاديةواعية. غير ان « استعلاءه » الثقافي يظل ترفعاً كاملا اذا نظرنا الى دعوته فيضرورة « الجام العوام عن علم الكلام » حيث يضع العامة دون منزلة الصبيان ، ويحرمهم حق السؤال والدراسة ، ويوجب عليهم التسليم لاهل المعرفة ، من امثاله بالطبع ، دونما استثناء . يقول « من اطعم الصبي الضعيف اللحم والخبز، او مكنه من تناوله ، فقد أهلكه . وكذلك العوام : اذا طلبوا بالسؤال هذه المعاني يجب زجرهم ومنعهم وضربهم بالدرة » . ذلك انه « لو اشتغل العامي بالمعاصي البدنية ربما كان اسلم له من ان يخوض في البحث في معرفة الله تعالى ؛ فان ذلك غايته الفسق ، وهذا عاقبته الشرك ! » .

يخلص (الغزالي) اذن من تمحيص حقيقة « الكلام » و « الفلسفة » الى

ان يزن الخاصة بميزان نقد عاقل يعتمد الدليل والبرهان ، ويزن الخاصة بميزان توجيه هادف يعتمد التأثير بالاقناع والافحام . وهذا النهج عينه يمكن (اباحامد) من اتمام جولته الانتقادية في ربوع « التعليمية » و « التصوف » . فنجده يرد على « الباطنية » او « التعليمية » في عدد كبير من كتبه رداً واسعاً دقيقاً واضحاً يعتمد الحجة والبرهان تارة ، ويعتمد تارة اخرى جني ثمار ذكائه اللامع ، وسحر بيانه الاخاذ ، ونفاذ ثقافته البارعة . واذ ينتهي من هذه الرحلة الى طريق « الصوفية » يعترف بانهم اهل علم وعمل ، وان حاصل علومهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة ، وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله ، وتحليه بذكر الله ؛ ولكن هذا الانحياز الى التصوف لا يمنع (الغزالي) ، وهو فيلسوف عقلي في اعمق اصالته ، من نقد شوائب القول بالحلول وبالاتحاد وبوحدة الوجود ، وبكل ما يبعد عن جادة الاسلام السني الصحيح .

ب — الفلسفة في المغرب

تدفق التيار العربي في بلاد النصف الغربي من البحر الابيض جنوبه وغربه وشماله ، وتم للعرب الاستيلاء على (افريقية الشمالية) حوالي سنة ٨٣هـ-٧٠٢م، وبسطت حكومة (دمشق) ظلها على (الاندلس) في عامين اثنين ٩٢ -٩٣هـ واستطاع (عبد الرحمن بن معاوية بن هشام) المعروف بـ (الداخل) ان يؤسس ملكاً اموياً دام في (قرطبة) من ١٣٨ - ٧٠١ هـ-٧٥٦-١٣٠١ م ؛ كما سعى (البربر) في (افريقية) الى اقامة اسرة مالكة لهم ولا سيما حين تسمى (يوسف

بن تاشفين) ٤٥٣ ـ ٥٠٠ هـ ـ ١٠٦١ ـ ١١٠٧ م بـ (امير المسلمين) ،وملك ابناؤه واحفاده من بعده الى ان انقرضت دولتهم ، دولة (المرابطين) سنة ٥٤١ هـ ـ ١١٤٧ م وظهرت دولة (الموحدين) منذ سنة ٥١٥هـ ـ ١١٢١ م وقد اسسها في (مراكش) (محمد بن تومرت) وخلفه (ابو يعقوب يوسف) ٥٥٨ـ٥٨٠هـ ثم (ابو يوسف يعقوب) ٥٨٠ ـ ٥٩٥هـ ـ١١٨٤ـ١١٩٨ م .

في هذاا الجزء الفسيح من الوطن العربي الاسلامي عاشت الفلسفة ردحا من الزمن ، فازدهرت واينعت على الرغم من ان الفلاسفة في المغرب لم يكن حظهم في تلك البيئة بأسعدمن حظ زملائهم في المشرق.فقد جاهد الفلاسفةالمشرقيون جهاد الابطال لتعهد التجربة الفلسفية وتثبيت اقدام الفكر الفلسفي ورعاية منازعه العقلية والانتقادية . ولقي فلاسفة المغرب في هذا السبيل عنتاً هو عنت اعظم ، ومقاومة دونها اية مقاومة ، وبذا يتجلى فضلهم في التغلب على هذا العنت والمقاومة أسمى وارفع .

والحق ان المغاربة كانوا يعتبرون المشرق قبلتهم في الادب والعلم والثقافة والفلسفة .وكانوا لايتقاعسون عن الرحيل الىالمشرق للتزود بالمعرفةوبالكتب. ولما انفرد (المغرب) بذيوع مذهب فقهي واحد فيه منذ اواخر القرن الهجري الثاني ، هو المذهب (المالكي) ، نجم عن ذلك ان قلت المناظرات المذهبية ، وقصر عمر «علم الكلام» ،واتجه الفكر الفلسفي في منحى واحد ، هوالمنحى العقلي الصرف ، وضعف بنتيجة ذلك استعداد الجمهور لقبول تعدد الآراء ، وتنوع المذاهب ، وافاد الفقهاء من هذا التماثل الفكري في تأليب العامة ضد

الفلاسفة ، وقد حدث ذلك مراراً ، واجتمع العامة صفاً واحداً خلف الفقهاء لمناهضة الفلسفة وزعمائها .

وقد أبنا - في الفقرة السابقة - كيف كلم (الغزالي) الفلاسفة بلغة الدين ، وكلم العامة عن الفلسفة والكلام وألح على ضرورة الاقلاع عنهما . ولما عجز عن التوفيق - بحسب رأيه - بين الفلسفة والشريعة والفقه والتصوف ، سعى الى هدم ما يخالف مذهبه ، واثار بتكفير الفلاسفة وتبديعهم وتسفيه معظم علومهم واقوالهم ، اثار ضجة كبرى بلغ صداها (المغرب) كله ، وكادت تنتصر فيه منذ بادىء الامر لولا مقاومة عنيفة ابداها اعلام الفلسفة المغربية مثل (ابن باجة) و (ابن طفيل) و (ابن رشد) ، وحتى (ابن خلدون) . فـ (ابن باجه) يقف موقف عداء جريء من (الغزالي) ، ويعتبر آراءه خروجاً على سنة العقل القويم . و (ابن طفيل) يخالف نظرية (آدم) ويحورها في قصة (حي بن يقظان) بما يتفق مع فكرة النشوء ونظرية التطور الطبيعي . و(ابن رشد) يمسك بآراء (الغزالي) وينقدها في (تهافت التهافت) رأياً رأياً . اما (ابن خلدون) فان بدا انه يوافق (ابا حامد) في القول بابطال الفلسفة ، ولكنه في الواقع يكافح ضرباً واحداً من ضروب الفلسفة ، هو الفلسفة التي تبعد عن التجربة الحسية ، والمعطيات الراهنة الاجتماعية ؛ ولذا نجده يبدع في الكلام على التاريخ والعمران ، ويظهر ان التجربة الفلسفية لاتقتصر على تجربة لدى افراد ، وانما يسهم البشر جميعاً في خلق المدنية ، وتوجيه سير التاريخ ، واقامة صرح التمدين والرقي بتجربة فكر جمعي خلاق .

ابن باجة

ضمّن (ابن باجة) (*) او (ابن الصائغ) « رسالة الوداع » معظم ارائه الفلسفية ولاسيما في الالهيات، وقد نحى فيها باللائمة على (الغزالي) قائلا: «ان الطريق الصحيح في الوصول الى الله هو التفكير والتأمل الفلسفي ، لا الاحوال الصوفية وترك التفكير » ، وابدى في كتاب « تدبير المتوحد » اعجابه الشديد بـ (الفارابي) الذي استطاع - بعزلته وبعده عن الجمهور - ان يبلغ في الفلسفة العقلية شأواً اعلى من شأو (ابن سينا) و (الغزالي) اللذين حرصا على الاتصال بالعامة ، الاول منهما لتحقيق مآربه السياسية ولذاته ، والآخر للحيلولة بينهم وبين الفلسفة والزندقة .

المعرفة الصحيحة ، في نظر (ابن باجة) تنال بالعقل ؛ والعقل هو اساس

(*) ولد (ابو بكر بن يحيى) الملقب بـ « ابن باجة » او « ابن الصائغ » في اواخر القرن الهجري الخامس ، في مدينة (سرقسطه) ، وقال فيها الشعر ، ومدح اميرها (ابابكر بن ابراهيم) المشهور بـ (ابن تيفلويت) اي (ابن المهر) . فاستوزره مدة ثم هاجم المدينة (الفونسو الاول) ملك (اراغونة) سنة ٥١٢هـ / ١١١٨م ، ولكن فيلسوفنا رحل عنها قبل سقوطها بيد الافرنج ، وذهب الى (بلنسية) ثم الى (اشبيلية) وانتقل منها بعد فترة الى (غرناطة) ورحل عنها الى (افريقية) فمر بـ (شاطبة) فاعتقله اميرها (ابو اسحق ابراهيم بن يوسف بن تاشفين) بتهمة الزندقة في الارجح . ثم اطلق سراحه فوصل الى (افريقية) ونال حظوة في بلاط (المرابطين) واستوزره (ابوبكر بن يحيى بن تاشفين) خلال عشرين سنة بحسب بعض الروايات . والثابت انه لقي مقاومة من اخصامه ، واتهم بالالحاد ، ومات مسموما في الاغلب سنة ٥٢٣هـ / ١١٣٨م في مدينة (فاس) حيث دفن . ومن اشهر آثاره « تدبير المتوحد » و « رسالة الوداع » و « رسالة الاتصال » اي «اتصال الانسان بالعقل الفعال » و«شرح كتاب السماع الطبيعي لارسطو »وغير ذلك .

السلوك والتخلق . ففي وسع الانسان ان يدرك بعقله الموجودات كلها من ادناها الى اعلاها ، من المادة الى الله . ومن شأن العقل انه يعرف من تلقاء ذاته ، لا بتأثير روحاني يفد عليه من خارج ؛ ذلك ان العقل الفعال ، وهو المعقول بالفعل ، ينقل المعارف والعلوم الى العقل الانساني او الهيولاني وهذه المعارف تعود الى العقل الفعال بعد الموت ، ويؤلف مجموعها العقل الانساني الذي يخلد في العالم .

وقد مضى (فيلسوفنا) على غرار (الفارابي) في اكثر من موضع، ولعله يتمم « المدينة الفاضلة » بكلامه على « تدبير المتوحد » . ولا يقصد (ابن باجة) بالمتوحد الانسان الذي يعتزل العالم كالراهب والناسك . بل الانسان مدني بالطبع ، والاعتزال شر ان كان طلباً للعزلة وحسب . اما اذا كان « التوحد » هرباً من مخالطة الفاسدين من اهل الاجتماع فهو خير عظيم . وقد وصف (فيلسوف المغرب) كما فعل (المعلم الثاني) المدن الفاضلة والمدن الناقصة . وقال ان اهل المدينة الفاضلة متحابون لا يتشاكسون ، وان جميع اعمالهم صواب ، يقومون بالرياضة ولا يغتذون بالاغذية الضارة فهم لا يمرضون الا عرضاً، ولا يحتاجون الى القضاة ، وآراؤهم كلها صادقة ، وافعالهم فاضلة كلها ، وفيها يعهد الى كل شخص بالعمل الذي يحبذه ؛ والمرء فيها يقصد باعماله نفع المدينة لان الانسان الفاضل جزء من المدينة الفاضلة .

والانسان المتوحد هو الانسان الفاضل الذي يعيش في مدينة غير فاضلة . وقد يوجد في المدينة غير الفاضلة متوحد واحد او اثنان او اكثر . وما « تدبير المتوحد » سوى تدبير هؤلاء الفضلاء في غير ذويهم ، ويطلق (ابن باجة) عليهم

اسم «النوابت» ، تشبيها لهم بالنبات الذي ينمو من تلقاء نفسه بين الزرع ، لان آراءهم تخالف آراء الذين يعيشون معهم . وهؤلاء النوابت او الحكماء او الفلاسفة المتوحدون اذا كثروا في مدينة غير فاضلة كثرة كبيرة اسهموا في ان تصبح تلك المدينة غير الفاضلة مدينة فاضلة .

اما منهاج « تدبير المتوحد » فينطوي على طائفة من الواجبات اهمها :

١ — حفظ صحته والعمل على استردادها اذا زالت، فهو يحتاج الى الطب لكي يداوي نفسه اذا كان يسكن وحده في مدينته . اما اذا كثر المتوحدون في تلك المدينة ففي وسعهم ان يوجدوا جزءاً من مدينة فاضلة في تلك المدينة الناقصة ، فلا يحتاجون عندئذ الى الطب .

٢ — ان يقتصر على الغذاء الضروري النافع ويتجنب الاسراف في الطعام وطلب الاطعمة الشهية للتلذذ بمضغها .

٣ — ان تكون حياته الجسدية الضرورية من مطعم ومشرب وملبس وزواج مجرد وسائل الاستمرار في العيش كيما ينصرف الى إعماله الفكرية .

٤ — ألا يصحب الذين يهتمون بحياتهم الجسمية وحسب ، او يسرفون في ذلك ، بل يصحب اهل العلوم ، ويعتزل الناس جملة ما امكنه ، ويهاجر الى المدن التي تكثر فيها العلوم ـ ان كانت موجودة .

٥ — ان يهتم بالعلوم النظرية ، لان المهن والصناعات واسطة الى غاية ، والمتوحد يجب ان يهتم بالغايات الروحانية والعقلية ، ويطلب الكمال في ذلك .

٦ — ان يستعمل كذب الالغاز اذا اضطر اليه ، لان المتوحد يعيش في مدينة ناقصة ، اهلها من العامة والجهال، فيجب ان يصانعهم ويداريهم لانه اذا

صدقهم في كل ما يعتقده لم يفهموا منه وآذوه ، ولذا يباح له هذا الكذب وحسب .

٧ ـ ان يعمل جميع اعماله لأنها صواب وخير ، ولأنه هو يقصدها مختاراً من تلقاء نفسه ، لا أن يرغمه آخر على فعل ما يفعل . وكذلك لا يجوز ان ينفعل ويغضب او يفرح او يحب فيتأثر في اعماله بهواه . ولا يجوز ان يأتي اعماله رغبة منه في ان يمدحه الناس . ثم يجب ان تكون جميع اعماله مقصودة لذاتها ، لا ان تكون وسائل الى غايات اخر . فاذا فعل ذلك كان سلوكه بمقتضى العقل .

٨ ـ ان ينصرف عن التصوف لانه وهم ، ويعتمد على التفكير لبلوغ السعادة الحقيقية .

وهذا المنهاج ، بقواعده وأوامره ، مستمد من نظرة (الفيلسوف) الى الغايات التي يرمقها الانسان . وهذه الغايات على ثلاثة انواع :

١ ـ جسدية : وهي التي بها يكتفي المرء اذا لم يرق فوق عالم البهائم .

٢ ـ روحانية جزئية او خاصة : وبها يحصل المرء على الفضائل الخلقية والعقلية .

٣ ـ روحانية كلية او عامة : وهي التي تبلغ الانسان الكمال الانساني المطلق .

وعلى هذا النحو فان الفيلسوف ، او الحكيم ، او « المتوحد » يتدبر وجوده ، ولو وجد في مدينة ناقصة ، فيحفظ بقاءه الجسدي ، وينصرف الى الاعمال الروحانية الجزئية كوسيلة لاكمال كيانه الانساني . ثم ينصرف اخيراً الى الاعمال الروحانية الكلية ، وهي اعمال عقلية واعية ، فيغدو آنئذ كائناً متفوقاً وآلهياً .

ابن طفيل

تمثل (ابن طفيل)* في كتابه الشهير (حي بن يقظان)سيرة الفلسفة العربية من زاوية نظرته الخاصة ، ومضى في السبيل التي اختطها (ابن باجة) حول استطاعة العقل البشري الوصول الى الكمال التام باعتماد التفكير الذاتي وحده من دون أي نقل او تقليد او تعليم او ارشاد فلسفي او ديني . وهذه الفكرة جاءت عرضاً في كتاب « النجاة » لـ (ابن سينا) ، ولكنها اصبحت لدى (ابن طفيل) محور نشاطه الفلسفي كما نعلم اليوم .

حاول (الفيلسوف) في هذه القصة ان يشرح ، بمثال متطرف ، مراحل التطور الطبيعي للانسان في حالة خالصة ، فانتخب مسرحاً لقصته جزيرتين في احداهما نرى الجمعية البشرية بتقاليدها وعاداتها المتوارثة ، وفي الاخرى نجد الانسان المحض في تطوره مجرداً عن تأثير المجتمع واهله .

(*) ولد (ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي) حوالي سنة ٥٠٦ هـ / ١١١٠ م في وادي (آش) في اقليم (غرناطة) . وتعلم علوم عصره ، ونبغ فيها واشتهر بالطب والرياضيات والفلسفة والشعر . تأثر بفلسفة (ابن باجة) واعترف له بالفضل واعلن انه لم يلق شخصه . وقد مارس الطب في (غرناطة) وسمي كاتب الحاكم فيها . ثم شغل منصب امين الاسرار للامير (ابي سعيد) احد اولاد (عبد المنعم) حاكم (طنجه) . واتصل في اواخر حياته بـ (ابي يعقوب يوسف) صاحب (المغرب) ، وحاز ثقته ، وصار وزيراً في بلاطه ، فجمع له مشاهير العلماء، وقدم اليه (ابن رشد) على انه « خبير في كتب (ارسطو) » ولما توفي (ابو يعقوب) وخلفه ابنه (ابو يوسف يعقوب) الملقب بـ (المنصور) ، ظل (ابن طفيل) في خدمته وقد توفي (الفيلسوف) في (مراكش) سنة ٥٨١ هـ / ١١٨٥ م، وسار (ابو يوسف) نفسه في جنازته . ولم يصل الينا من آثاره سوى قصته المشهورة (حي ابن يقظان).

شاء أن يقرر ان جزيرة من جزائر (الهند) التي يتولد بها الانسان من غير ام ولا اب ، وبها شجر يثمر نساء ، قد كونت (حي بن يقظان) من غير ام ولا اب . ولكن امكان انكار ذلك ساق (ابن طفيل) الى ايراد خبر آخر خلاصته انه كان بازاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة عامرة يملكها رجل شديد الانفة والغيرة ، عضل اخته ومنعها الازواج . وكان له قريب يسمى (يقظان) تزوجها سراً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم : فحملت ووضعت طفلا وخافت افتضاح امرها فوضعته في تابوت احكمت زمه بعد ان اروته من الرضاع وقذفت به في اليم فاحتمله الماء الى ساحل الجزيرة الاخرى المتقدم ذكرها، فخرج (حي) الطفل من التابوت وبكى فارضعته ظبية فقدت طلاها ...

ويحكي (ابن طفيل) ، من ثم ، نشأة الطفل مرحلة مرحلة ، ويصف ، بالاستعانة بمعطيات المعرفة العلمية الذائعة في عصره ، تفتح ذكاء (حي بن يقظان) واكتمال عقله حتى توصل بعد المرحلة السابعة ، اي بعد ٧ × ٧ = ٤٩ سنة ، الى اسمى ما يمكن ان يصل اليه العقل البشري ، ألا وهو الكشف الباطني لادراك القوة الالهية « اذ تحصل المشاهدة الصرفة ، والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه الا الى الوجود الواجب الوجود ، والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه ، وفنيت ، وتلاشت ، وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت او قليلة الاذات الحق » .

وعلى هذا النحو يتوج (ابن طفيل) فلسفته العقلية والتطورية بضرب من التصوف التجريبي الخالص ، كل ذلك من غير احتياج الى رفد الشريعة والتربية والدين ؛ وقد كان من الجائز ان تقف قصة (حي بن يقظان) عند هذا الحد،

لولا حرص (الفيلسوف) على اعلان رأيه في قضية التوفيق بين العقل والنقل، ليظهر ان ما وصل اليه (ابن يقظان) بالنظر العقلي المحض لا يخالف تعاليم الشريعة والدين . ولذا جعل (المؤلف) بطل قصته يذهب الى جزيرة اخرى قريبة من جزيرته ؛ وما يكاد يبدأ في مخالطة اهلها حتى يتحقق لديه بعد جمهورهم عن الحق والصواب ؛ فادرك خطأه حين حسب ان الناس جميعاً ذوو فطرة فائقة. ثم تصفح المذاهب والاراء فرأى ان اصحابها لا يدركون من الحقيقة الا ما يتفق مع مآربهم واهوائهم ؛ وقد كان في تلك الجزيرة التي بلغتها تعاليم الاسلام رجلان من اهل الفضل والرغبة في الخير ، وهي (ابسال) و (سلامان) : اولهما أشد غوصاً على الباطن والتأويل . والاخر اكثر احتفاظاً بالظاهر ، وابعد عن التأويل والباطن . وبعد بحث وتدقيق يتبين للناسكين تطابق المعقول والمنقول من جهة ، واتفاق الظاهر والباطن في الحقيقة من جهة اخرى. ويستخلص (حي بن يقظان) آخر الامر ان لغة الجمهور غير لغة الحكماء ، ويصطحب معه (ابسال) الى جزيرته ، حيث يقضيان بقية عمرهما في التقشف والتأمل .

ويعرب (ابن طفيل) ، في تضاعيف قصته ، عن رأيه في حقيقة الانسان خلال تجربته الفلسفية النامية . ويرى ان الانسان يشبه الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد . ويشبه الاجسام السماوية من حيث روحه الحيواني الذي يسكن القلب ويبعث في البدن الحياة . وهو يشبه اخيراً الموجود الواجب الوجود من حيث نفسه الناطقة التي لا توصف بشيء مما توصف به الاجسام .

وعلى الانسان بالتشبه الاول ـ ان يسلك بقصد واعتدال كسلوك الزاهد

الفقير في ميدان التصوف : يكتفي بالضروري من الطعام، ويغتذي بالنبات الا اذا اضطر الى اكل الحيوان، ثم يختار لغذائه من النبات والحيوان مالم يكن في اخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل، فيقصد اكثر انواعه وجوداً، واقواه توليداً، ولا يستأصل اصوله، ولا يفني بذوره.

وعليه - بالتشبه الثاني - محاكاة الاجسام السماوية في صفاتها بتطهير الجسم من الدنس والرجس وكل قذارة مادية ؛ ثم بالحركة الدورية مشياً او هرولة او على النفس حتى الاغماء، وهذا يحكي طرق المتصوفة، مع ملازمة التفكير في واجب الوجود، وقطع شهوات الحس،... فينتهي هذا التشبه الى الغيبوبة عن حال الحس وعالم الخيال وسائر القوى التي تحتاج الى الالات الجسمانية والى تقوية فعل الذات البريئة من الجسم، والى مشاهدة واجب الوجود من حين الى حين.

واما التشبه الثالث، فهو تشبه الانسان بالله واجب الوجود، ويكون بالتشبه من حيث ذات الله بعلم هذه الذات ؛ ومن حيث صفات الله باطراح الانسان اوصاف الجسمية حتى ينتهي الى غياب جميع الذوات الا عن ذاته اولا، وهذا هو الفناء الصوفي، ثم يقوده الفناء الى الفناء عن نفسه. وهذا هو فناء الفناء. وعندئذ تغيب عن ذكره وفكره السموات والارض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية، والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الاول، وتغيب ذاته في جملة تلك الذوات، ويتلاشى الكل، ويضمحل، ولا يبقى الا الواحد الحق الموجود الثابت، ويستغرق

الانسان في حالته هـذه ، ويشاهد مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

. ابن رشد

« اتى (ابن رشد) بعد ان قضى (الغزالي)على الفلسفة في المشرق بكتابه (تهافت الفلاسفة) وجعل الجمود يخيم على عقول اهله ، فألف كتاباً في الرد

(*) ولد (ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد) ويلقب : (ابن رشد الحفيد) ، تمييزاً له عن قاضي القضاة (ابن رشد الجد) ، في (قرطبه) سنة ٥٢٠ هـ/١١٢٦ م وكان والده كجده قاضياً معروفاً . درس الادب والشريعة والحكمة والطب والرياضيات ، وتبغ في الفقه والفلسفة حتى عرف بـ (الفيلسوف الفقيه) وامتاز كذلك بتعمق الفلسفة اليونانية حتى اشتهر بانه « خبير في كتب (ارسطو) » على نحو ماقدمه (ابن طفيل) الى (ابي يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن) في بلاط (مراكش) . ولما توفي (ابويعقوب) وخلفه ابنه (ابويوسف يعقوب) الملقب بـ (المنصور) احتفى بـ (ابن رشد) في باديء الامر ، حتى غدا في ذلك الزمان سلطان العقول والافكار ، لا رأي الا رأيه ، ولاقول الاقوله : ولكن الفقهاء و المتزمتين تألبوا على (الفيلسوف) واتهموه بالزندقة والكفر ، وضغطوا على السلطان ، فجمع قضاة (قرطبة) وفقهاءها ، فاستجوبوا (ابن رشد) ثم كفروه وقرروا نفيه الى قرية يهودية اسمها (اليشانة) وامر الخليفة باحراق كتبه وكتب الفلاسفة ماعدا كتب الطب والحساب ومباديء الهندسة فتم ذلك في الشوارع بين لعنات اللاعنين. ولكن (المنصور)ما ان عاد الى بلاطه في (مراكش) حتى عفا عن (ابن رشد) واستقدمه واكرمه وظل (ابن رشد) في (مراكش) الى ان توفي سنة ٥٩٥ هـ/١١٩٨ م ودفن ثم نقلت رفاته بعد ثلاثة اشهر الى(قرطبة). من اشهر الكتب التي شرحها « تلخيص كتاب المنطق » و« تلخيص كتاب البرهان » و « تلخيص كتاب السماع الطبيعي » و «تلخيص مابعد الطبيعة » الخ ... اما مؤلفاته فأشهرها « تهافت التهافت»و« فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» و « الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة وتعريف ماوقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة » الخ .

عليه سماه (تهافت التهافت) ، انتصر فيه للتجديد الفلسفي في الاسلام ، وابطل ماذهب اليه (الغزالي) من تكفير الفلاسفة ، وحكم بأنهم مجتهدون يثابون ان اصابوا ، ويعذرون ان اخطأوا . ثم أيد هذا بكتاب آخر سماه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) فذكر فيه انه لاخلاف بين الفلسفة والشريعة ؛ لأنه لا خلاف بين الدين والعقل ؛ وقد وقف بهذا كله موقفاً عظيما امام اولئك الجامدين »(٨٢) .

جهل (ابن رشد) اللغة اليونانية ، ولكنه جمع ماوقع له من ترجمات فلسفية مختلفة واعمل فيها عقله ، وتظر وقارن وسعى الى تنقية فلسفة (ارسطو) خاصة مما علق بها ، وذهب الى ان (المعلم الأول) هو المثل الاكمل للفلسفة ، « وهو اسمى صورة تمثل فيها العقل الانساني حتى انه ليميل الى تسميته بالفيلسوف الآلهي (٨٣) » فاذا فهم مذهبه حق الفهم لم يتعارض مع اسمى معرفة يستطيع أن يبلغها الانسان .

احب (فيلسوفنا) (ارسطو) حباً جماً ، ودافع عن الفلسفة كلها في دفاعه عنه ، ووجد ان الفلسفة ليست بحثا في الوجود كما هو موجود ، بحسب رأي (ابن سينا) ، بل ان فعل الفلسفة ليست اكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع . ولذا فان موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود ، وقد اوجب الشرع النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها . وهذا الاعتبار ليس اكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس او بالقياس (٨٤) فاذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى « فاعتبروا يااولي الابصار » وجوب معرفة القياس الفقهي ، فبالحري أن

يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي .

ويمضي (ابن رشد) في الدفاع عن هذا القياس العقلي ، ويرفض اعتباره بدعة كما يزعم المتزمتون . يقول « وليس لقائل ان يقول ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة ، اذ لم يكن في الصدر الاول . فان النظر ايضاً في القياس الفقهي وانواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول ، وليس يرى انه بدعة . فكذلك يجب ان نعتقد في النظر في القياس العقلي » . واذ تقرر انه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وانواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي « فبين انه ان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وانواعه انه يجب علينا ان نبتدىء بالفحص عنه وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به فانه عسير او غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع مايحتاج اليه من ذلك ، فبين انه يجب علينا ان نستعين على مانحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا او غير مشارك في الملة [85] » .

بهذه النظرة المدققة ، وهذا العقل الوسيع ، يمحص (ابن رشد) ما عرفه من اراء الأمم السالفة ، ويرى ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه « وان من نهى عن النظر فيها من كان اهلا للنظر فيها — وهو الذي جمع امرين : احدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية — فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » .

ف (ابن رشد) لايعني بالفلسفة فلسفة الاسلاميين وحسب ، بل يرى ان الفلسفة تجربة بشرية تتعاورها الامم والاجيال ، ويسهم المتقدم والمتأخر في تشييد صرحها ، واعلاء كلمتها ، واكمال بنائها . وقد اوجب الشرع ذاته على كل ذي موهبة فلسفية ان يتفلسف ليبلغ المعرفة الحقيقية . وهذه المعرفة الحقيقية هي عينها المقصد الذي حثنا الشرع عليه . ذلك « ان الحق لايضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له »وان « الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة» . وهما « المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة ». ولئن بدا في الشرع ما يخالف حقائق الفلسفة وجب الانتباه الى ان هذا الخلاف خلاف ظاهر . فالشريعة انما تعنى بتعليم الجمهور عامة ، وان الناس ليتفاوتون في انظارهم وقرائحهم ، ولا بد من مخاطبة كل فرد بما يستطيع فهمه ، ومن هنا كان للشريعة معنيان : ظاهر وباطن . فاذا اتفق الظاهر مع ما يؤدي اليه البرهان أخذ به ؛ والا فيصار الى التأويل بحسب اللسان العربي ، أي « باخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية » . وللفلاسفة ،او الراسخين في العلم ، ان يقوموا بالتأويل ولكنهم يصارحون به اهل البرهان وحسب ، أعني الذين يطلبون البرهان اليقيني ، ولا يكتفون بالتأويل الجدلي ، ولا بالتأويل بوجه عام أي التأويل الخطابي ، فعل الجمهور الغالب . ولولا هذه الضرورة الراهنة لما بدا الاختلاف الظاهر بين العقل والنقل .

الدين يقول للعامة ماهم متهيئون لفهمه ومعرفته . والفيلسوف ينظر الى الدين بعقله فيسلم بصحته في مجاله الخاص . واذ ذاك يتجلى للناظر ان الوحي يتمم العقل ، والنبوة تكمل الفلسفة .وتظل الفلسفة ــ من ثم ــ اسمى صور الحق لانها

في الوقت ذاته اسمى دين . وقد اخطأ (الغزالي) في (تهافته) حين اورد رأي الفلاسفة في الخلق من العدم ، او في حشر الجسد ، او اوصاف الجنة والنار وما شابه ، وحسب انه رد على اصحابها فكفرهم تارة ، وابدعهم تارة اخرى . والواقع عند (ابن رشد) ان تلك الآراء صوريأتي بها الانبياء للحث على العمل الصالح . والله هو الذي يؤثر في مخيلة الانبياء ويجعلهم ينطقون بما يوافق عقلية الشعب واحواله الخاصة مما هو أحث على الفضيلة .

يقول (ابن رشد) : « ان الشرائع ... تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان ، وبلوغه سعادته الخاصة به ، وذلك انها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان ، والفضائل النظرية والصنائع العملية ... أن الانسان لاحياة له في هذه الدار الا بالصنائع العملية ، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية ، وانه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية ، وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرابين والصلوات والادعية » (٨٦) .

فالفضائل العملية والفضائل الخلقية طريق الى الفضائل النظرية أو العلمية . وهذا الطريق لايزال يعلو صعداً من الحس الى العقل بالقوة فالعقل بالفعل فالاتصال بالعقول المفارقة لتلقي الفيض والالهام. وهذا الصعود يتم بتنمية المواهب الانسانية واستكمال المعرفة او العلم . والعلم وحده هو سبيل السعادة والاتصال بالعالم العلوي، عالم العقول والارواح . اما زعم المتصوفة بقدرة الانسان على بلوغ هذه المرتبة بدون علم ولا بحث ولا تعقل ولا دربة فانما هو ادعاء باطل ، وقول هراء ؛ بل

انه مطلب يخالف الشرع ، والشرع عينه يدعو الى النظر والاعتبار ،أي بحث على الفلسفة .

ابن خلدون

انكر (ابن خلدون)* الفلسفة واعلن بطلانها وفساد منتحلها . ولكنه لم ينكر العقل ، ولا اغفل العلوم العقلية التي هي في نظره طبيعية للانسان من

(*) ولد (ولي الدين ابوزيد عبد الرحمن بن محمد الكندي المعروف بابن خلدون) سنة ٧٣٢ هـ/ ١٣٢٢ م في (تونس) وكان ابوه عالماً فقيها درس عليه ابنه العلوم العربية واتم دراسته بمدينة (فاس) وانتقل منها الى(تلمسان) و(بجاية)وفي سنة ٧٥٥هـ - ١٣٥٤ م استدعاه السلطان(ابو عنان المريني) الى (فاس) ونظمه في اهل مجلسه العلمي ولكن فيلسوفنا لم يخلص له بل اهتبل بعض الفرص ضده ، ثم نزح الى (الاندلس) ، وحظي بمنزلة رفيعة لدى(ابي عبدالله) ثالث ملوك (بني الاحمر) ، واستقدم من (قسنطينة) زوجه واولاده ، ثم استأذن بالرجوع الى (بجاية) ، حيث ولي الحجابة ، وهي ارفع منصب في الدولة . ولكن اضطراب حبل الامن الجأه الى الفرار الى (مسكرة) فاقام فيها ست سنوات رحل بعدها الى (فاس) ثم الى (الاندلس) ولكنه اضطر الى الاعتصام في قصر من قصور (بني عريف) في قلعة (ابن سلامة) جنوبي (قسنطينة) فانصرف في تلك العزلة الى وضع « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر » وقدمله بمجمل في ارائه الاجتماعية والفلسفية ، اضيف اليه الجزء الاول من هذا الكتاب وعرف ذلك باسم « المقدمة » الشهيرة. ورحل (ابن خلدون) بعد اعوام اربعة الى (تونس) ثم اعتزم الحج وركب البحر ووصل الى الى (مصر) واستوطن (القاهرة) وتصدر للاقراء في (الازهر) ولما استقرت حاله في(مصر) استقدم اسرته بحراً ولكن المركب غرق بمن فيه فانصرف (فيلسوفنا) الى التدريس والقضاء ورحل الى (الحجاز) و (القدس) وسار في ركاب سلطان (مصر) حين قصد بجيشه بلادالشام للدفاع عن (دمشق) ضد غزو (تيمورلنك) سنة ٨٠٢هـ/١٤٠٠م . ولما اشتدالحصار على المدينة صمم (ابن خلدون)الفرار ليلا فوقع في اسر(المغول) ونال اعجاب (تيمورلنك) الذي استخدمه فتظاهر بالقبول على ان يسافر الى (القاهرة) لجلب كتبه ، ولكنه بقي هناك الى وفاته سنة ٨٠٨ هـ /١٤٠٦م ومن آثاره التي وصلتنا سيرة حياته بقلمه وتدعى «التعريف بـ(ابن خلدون)»

حيث انه ذو فكر . بل اعترف بان العلوم العقلية غير مختصة بملة معينة لانها « موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران الخليقة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة او الحكمة » [٨٧] .

وقد اشتهر (ابن خلدون) بانه علم من اعلام فلسفة التاريخ ، ورائد من رواد علم الاجتماع الحديث ؛ وهذا حق باعتبار . ولكننا نحسب ان الحدس الرئيسي في تجربته الفلسفية انما هو (حدس العمران) او النظر في تجربة بناء المدنية الانسانية . وهو حدس عقلي صبغته العلم ، وهدفه المعرفة الوضعية ، ومجاله تجربة البشر الشاملة في تاريخهم العام ، ذاك التاريخ الذي عرفه (ابن خلدون) في عصره واتخذه مخبراً لارائه .

يقول في مقدمة (المقدمة) : « اما بعد فان فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الامم والاجيال ، وتشد اليه الركائب والرحال ، وتسمو الى معرفته السوقة والاغفال ، وتتنافس فيه الملوك والاقيال ، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال ، اذ هو في ظاهره لايزيد على اخبار عن الايام والدول ، والسوابق من القرون الاول، تنمو فيها الاقوال، وتضرب فيها الامثال ، وتُطرف بها الاندية اذا غصها الاحتفال ، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الاحوال ، واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الارض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال ؛ وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق،فهو لذلك اصيل في الحكمة عريق» [٨٨]

ويعترف (ابن خلدون) بان المؤرخين قبله كثر ، وان لهم طرائق مختلفة ، وانهم تركوا كتباً متفاوتة ، وآثاراً متباينة ، ثم يذكر بانه طالع كتب القوم ،

وسبر غورها ، فنبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم ، فوضع كتابه وهذبه وانتحى فيه مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة واسلوباً ، وانه شرح فيه من احوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ... » .

انكر (ابن خلدون) الفلسفة المدرسية كما وصلت اليه ، وكان رأيه ان الفلاسفة يخطئون في زعمهم معرفة كل شيء، واعتمادهم على الاقيسة المنطقية التي لاتتفق في الغالب مع طبيعة الاشياء المحسوسة ، لان معرفة هذه الاشياء الحسية الراهنة لاتتسنى الا بالمشاهدة . لذلك يجب على العالم ان يتفكر فيما تؤديه اليه التجربة الحسية ، ولا يكتفي كذلك بتجاربه الشخصية بل يتحتم عليه ان ينظر في مجموع تجارب الانسانية ويعنى بتمحيصها . واذ ذاك يدرك ان الحركة والتطور ناموس الكون ، وقانون الوجود ، وان العالم والامم والنحل والعادات لا تبقى على وتيرة واحدة ، بل هي في تغير مستمر ، وتبدل دائم . يقول : «ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام ، وهو داء دوي شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من اهل الخليقة ... » .

وبهذه التجربة التاريخية الخفية الموصولة التي لا يفطن اليها سوى الافذاذ ، تنشأ الحضارة وينمو العمران . فالحضارة غاية العمران ، ولكنها اذا تحققت في امة ، وتجسدت في دولة ، وبلغت أوج كمالها ، اذنت بنهاية عمر المدنية في مكان ، وانتقال مركزها الى مكان آخر ، او تحولها في المكان الواحد ، والبيئة عينها ، من قوم الى قوم ، ومن ملك الى ملك ، او من اسرة وعصبية الى اسرة اخرى ، وعصبية جديدة . وعلى هذا النحو تنمو المدنية الانسانية حين تنتقل الحضارة

من دولة الى اخرى ، ومن عصر الى عصر . ولكن (ابن خلدون) لايرقى صراحة الى فكرة تعاون الامم والاجيال في بناء صرح انساني واحد تسهم فيه الامم والقوميات بحسب ظروفها وعبقرياتها ؛ بل يظل في مستوى المعطيات المشاهدة ، ولا يجاوز تخوم فلسفة التاريخ ؛ فيلتصق بالبحث عن قوانين التطور من غير ان يحلق في بحوث « فلسفية » مجردة .

والواقع ان (ابن خلدون) يسعى الى تعليل التطور الاجتماعي باكثر من سبب واحد . فهو لايغفل أثر العوامل الثقافية والسياسية والاقتصادية بل يفطن الى تفاعلها ويضيف اليها العوامل الطبيعية الاقليمية والجغرافية . وقد انتهى من ذلك الى نظرية شاملة توضح انتقال المجتمعات من حال البداوة الى حال الحضارة ، ورأى أن البادية اصل العمران ؛ وان سكنى البدو لايكون الا للقبائل اهل العصبية ، وهذه العصبية تجري الى غاية هي الملك . ولكنها تخضع لناموس التطور الاجتماعي . فاذا استقر الملك وتوطدت اركان الدولة ، ضعفت العصبية وانتقل الحكم الى شعب آخر ذي عصبية حية نامية .

وعلى هذا فان للدولة اعماراً طبيعية ، كما للاشخاص ، وان انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة ينجب دولة عظمى ترفد دعوة الدين اما من طريق النبوة أومن طريق دعوة حق ، ترفد قوة العصبية التي كانت للامة ، بيد ان الدولة ـ في جميع الاحوال ـ تمر باطوار مختلفة ، وحالات متجددة ، فتبدأ بحسب قوانين ثابتة بقوة العصبية والشجاعة والنشاط والحيوية في حال البداوة . ثم تزدهر المدينة وتزخر الدولة بأوجه النشاط العلمي والصناعي حتى يظهر فيها الترف والبذخ، وعندئذ تتضاءل حيويتها ويتسرب اليها الفساد ، ويسارع الاضمحلال

وذاك هو قانون الاجيال الثلاثة الذي يعرب عن ظاهرة دورية «طبيعية» مستقلة عن ارادة الانسان .

و - انحسار الفلسفة

اكتنف الضيق والعناء في البلاد العربية والاسلامية مولد الفلسفة بالمعنى الدقيق . وقد جاهد الفلاسفة ، كما رأينا ، جهاداً شاقاً موصولا في سبيل تمايزهم واستقلالهم عن منازع الفقه والتصوف والكلام . وظل الكفاح دأب هؤلاء الفلاسفة في المشرق والمغرب ، وربما اعتبر تأثير (الغزالي) العامل الحاسم في اخفاق الفلسفة وانتصار التصوف على الحركة العقلية والانتقادية في شرق البلاد وغربها . ولكن الفلسفة في الواقع لم تمت دفعة واحدة ، بل انها عرفت في المغرب العربي فترة صحو نيرة لمعت فيها اسماء (ابن باجة) و (ابن طفيل) و (ابن رشد) ثم (ابن خلدون) . بيد ان ظروف الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية قد تغيرت هنا وهناك ، واسهم هذا التبدل بالقضاء على الابداع الفلسفي الصحيح ، فجف النسغ ، وجمدت القرائح ، واقتصر اللاحقون على على الاتباع والتقليد ، وشغفوا بالطريقة التقريرية وحدها ، ولجأوا الى اسلوب التلخيص والجمع والشرح والتعليق ، وفتر الحماس لاستقلال الفلسفة ، وغارت عيون تجربتها ، ووجد المفكرون ان من الواجب ، ثم من الطبيعي ، ان تمتزج ضروب الفكر بعضها ببعض ، وتختلط مستويات التجربة العقلية والكلامية والفقهية والصوفية معاً . ذهبو الى ان هذه المنازع يتمم بعضها بعضاً من غير تنافر ولا منافاة ، فصارت النزعة الاعتزالية مثلا تحسب ان المنطق سبيل يؤدي

الى التصوف ، واعتمد التصوف رياضة العلوم العقلية والفلسفية في نطاق تجربة الحماس الوجداني، والانفعال الخارق اللامعقول . ولعل الامام الحافظ (ابن الجوزي) ٥١٤ - ٥٩٧ هـ / ١١١٢٠ - ١٢٠٠ م آخر ممثلي الفكر الانتقادي واول أصحاب الفكر المتزمت الذي لايعرف الرجال بالحق ، بل الحق بالرجال . اما (فخر الدين الرازي) ٥٤٣ - ٦٠٦ هـ / ١١٤٨ - ١٢٠٩ م فيعتبر رائد الطريقة التقريرية التي اقرها (نصير الدين الطوسي) ٥٩٧ - ٦٧٢ هـ / ١٢٠٠ - ١٢٧٤م في محاولته التوفيق بين الفلسفة وعلم الكلام ، والتي استخدمها (السعد التفتازاني) ٧٢٢ - ٧٩٢ هـ / ١٣٢٢ - ١٣٨٩م على العكس لنصرة « الكلام » على الفلسفة . اما (ابن الوزير محمد بن ابراهيم) ٧٧٥ - ٨٤٠ هـ / ١٣٧٣ - ١٤٣٦ م فقد طمح الى غسل الشريعة ذاتها بترجيح اساليب القرآن على اساليب (اليونان) ، واعاد (خواجه زاده) ، المتوفي سنة ٨٩٣ هـ / ١٤٨٧ م ، كتابة « تهافت الفلاسفة » لينتقم من هؤلاء المبطلين كما امره بذلك خليفة « بني عثمان » ...

المراجع والحواشي

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ، الطبعة الخامسة ، ص ١٨٧ .
(٢) الاستاذ الحداد : القرآن والكتاب . القسم الاول ، ص ٤٤
(٣) انجيل مرقس ١٦ : ١٥
(٤) يوحنا قمير : اصول الفلسفة العربية - بيروت ١٩٥٨ ص ٦ -
(٥) صبحي صالح : مباحث في علوم القرآن ، دمشق ١٩٥٨ ص ١ .
(٦) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٥٨ و ٥١٤ .
(٧) DUGAT(G.):Histoire des Philosophes et des Théologiens musulmans (de 632 à 1258 de J. C.) p. 214
(٨) احمد امين : ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٠
(٩) غولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام. ترجمة محمد يوسف موسى واخوانه ص ٨٩
(١٠) ابو الحسن علي الحسني الندوي : رجال الفكر والدعوة في الاسلام، دمشق. ١٩٦٠ ص ٩٧-٩٨
(١١) المصدر السابق ، ص ١٩
(١٢) غولد تسيهر : المصدر المذكور ص ٩٠ .
(١٣) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل
(١٤) كمال يازجي وانطون غطاس كرم : اعلام الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ ص ١٢٦
(١٥) المقريزي : الخطط والآثار ج٤ ص ١٦٩
(١٦) Dugat (G.) : op . cit . p . 48
(١٧) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨
(١٨) زهدي حسن جار الله : المعتزلة . القاهره ١٩٤٧ ص ٥٠
(١٩) ابو الحسن الاشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . القاهرة ١٩٥٠ ص ٢١٦
(٢٠) Dugat (G) : op . cit p · 13
(٢١) Massigmon (L.): La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, Paris 1922, T. 2. p. 491-4
(٢٢) محمد احمد ابوزهره : المذاهب الاسلامية ص ٢٧٤ ومابعد

(٢٣) ابو الحسن علي الحسني الندوي : المصدر المذكور ، ص ١٩٠
(٢٤) ابن تيمية : كتاب الرد عل المنطقيين ، ص ٣ .
(٢٥) غولد تسهير : الكتاب المذكور ، ص ٢٣٨
(٢٦) ميرزا غلام احمد : تبليغ الرسالة ص ١٧
(٢٧) عدد (الفضل) الصادر في ١٣ ايلول ١٩١٤ ؛ انظر المودودي : المسألة القاديانيه القاهرة ١٩٥٠ ص ٤
(٢٨) ميرزا عبد الحسين آواره : الكواكب الدرية في تاريخ ظهور البابية والبهائية ، (الترجمة العربية) ج ١ ص ٤٢
(٢٩) سعد محمد حسن : المهدية في الاسلام منذ اقدم العصور حتى الآن . القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٤٤
(٣٠) دوايت م . دونلدسن : عقيدة الشيعة ، الترجمة العربية : ص ٣٥٤ .
(٣١) جب وزملاؤه : وجهة الاسلام . ترجمة محمد عبدالهادي ابوريدة . القاهرة ١٩٣٤ ص ١٥٠
(٣٢) محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ترجمة عباس محمود – القاهرة ١٩٥٥ ص ١٣ ومابعد
(٣٣) احمد امين : زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، القاهرة ١٩٤٨ ص ١٠٧
(٣٤) عباس محمود العقاد : الاسلام في القرن العشرين (كتاب الهلال ١٩٦٠) ص ١٢٢
(٣٥) جب ؛ الاتجاهات الحديثة في الاسلام ، الفصل الثاني .
(٣٦) احمد امين : ظهر الاسلام ، القاهرة ١٩٥٥ ص ١١
(٣٧) احمد امين : يوم الاسلام ، القاهره ١٩٥٢ ص ١٣٤ .
(٣٨) المصدر السابق ، ص ١٨٩
(٣٩) محمد عبد الهادي ابوريده : رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٥
(٤٠) المصدر السابق . ص ٥٤
(٤١) كتاب الكندي الى المعتصم بالله ، المصدر السابق ، ص ١٠٣ – ١٠٤
(٤٢) ريتشارد فالتزر : الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني ، ترجمة محمد توفيق حسن ، بيروت ١٩٥٨ ص ٣٧
(٤٣) محمد عبد الهادي ابوريده : المصدر المذكور ، ص ١٧٢ – ١٧٣
(٤٤) المصدر السابق ، ص ٢٠٧
(٤٥) المصدر السابق ، ص ١٦٠
(٤٦) ريتشارد فالتزر : المصدر المذكور ، ص ٣٩–٤٠
(٤٧) ظهير الدين البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ص ٣٠

(٤٨) ريتشارد فالتزر : المصدر المذكور ، ص ٥١
(٤٩) البيهقي : المصدر المذكور ، ص ٣٤
(٥٠) الفارابي : ماينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة .
(٥١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين (افلاطون) الالهي و (ارسطاطاليس)
(٥٢) جبور عبد النور : نظرات في فلسفة العرب . بيروت ١٩٤٥ص ٢٥٧
(٥٣) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٥-٧
(٥٤) ابن سنا ; النجاة ،ص ٢٢٤ - ٢٢٥
(٥٥) محمد كاظم الطريحي : العقيدة عند ابن سينا (الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا) ١٩٥٢ ص ٣٥٧ .
(٥٦) ابن سينا : الرسالة العرشية ص ١٥
(٥٧) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٥٢
(٥٨) المصدر السابق ، ص ٢٩٩
(٥٩) ابن سينا : المبدأ والمعاد ، ورقة ١٩٣ ب
(٦٠) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٤
(٦١) المصدر السابق ، ص ٣٠٥
(٦٢) المصدر السابق، ص ٣٠٥
(٦٣) قدري حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب ، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٣٥
(٦٤) ابن المقفع : كليلة ودمنة ، القاهره ص ١٠٨
(٦٥) ابن المقفع : يتيمة ثانية . انظر : رسائل البلغاء ،اختيار محمد كرد علي ص١٠٨
(٦٦) ابن المقفع : رسالة في الصحابة ، المصدر السابق ، ص ١٢٦
(٦٧) ابن المقفع : يتيمة ثانية ، ص ١١١
(٦٨) ابن المقفع: الادب الصغير ، ص ٤ - ٦
(٦٩) الجاحظ : كتاب الحيوان ج١ ، ص ١٦٨
(٧٠) المصدر السابق ج٢ ، ص ٥٥
(٧١) المصدر السابق ج ١ ، ص ٣٠
(٧٢) احمد امين : ضحى الاسلام ج ٣ ، ص١١٢
(٧٣) الجاحظ . المصدر المذكور ج ٦ ، ص ١١
(٧٤) المصدر السابق ج ٦ ، ص ١٤٩
(٧٥) اخوان الصفاء: الرسائل ج ٢ ، ص ٣١٦
(٧٦) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ١١٥

(٧٧) المصدر السابق ، ج ٤ ص ٦٢
(٧٨) المصدر السابق ، ج ٢ ض ٣٠٢
(٧٩) الغزالي : المنقذ من الضلال. الطبعة الخامسة ، دمشق ١٩٥٦ ص ٥٨
(٨٠) المصدر السابق ص ٦٣
(٨١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، القاهرة ١٣٩٥ هـ ص ٢
(٨٢) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الاسلام ، ص ٢٢١
(٨٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة محمد عبد الهادي ابوريده ص ٢٥٦
(٨٤) ابن رشد : فصل المقال ، ص ٣
(٨٥) المصدر السابق ، ص ٤
(٨٦) ابن رشد : تهافت التهافت ، طبعة الاب بويج ، ص ٥٨١
(٨٧) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٧٨
(٨٨) المصدر السابق ، ص ٣

الفهرس

الفصل الاول

الفكر العربي

الفصل الثاني

علم الكلام

الفصل الثالث

الفلسفة العربية

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٧	٤	يوقف	يقف
٢٨	١٦	يالعصمة	بالعصمة
٢٩	١٧	زين بن علي بن العابدين	زيد بن علي زين العابدين
٤٦	٣	روية	الروية
٤٨	٥	ور (الحشوية)	(الحشوية)
٤٩	٤	الدافغة	الدامغة
٥٠	٨	وحيئذ	وحينئذ
٦٤	١٠	الاستحابة	الاستجابة
٦٩	١١	فربضة	فريضة
٧٣	٨-٩	الجهر من	الجهر باعتقاداته الدينية على الرغم من
٧٦	١	الفصل الخامس	الفصل الثالث
٨٢	٦	بحائقها	بحقائقها
٩٧	١٠	وعي	وعى
٩٩	٩	فبها	فيها
١٠٦	٢	نحول	تحول
-	١٠	تعقير	تقعير
١٠٩	٣	الانقادي	الانتقادي

صدر من آثار

عادل العوّا

بحوث اسلامية

L'Esprit critique des Frères de la Pureté
Encyclopédistes arabes du IV°/X°s .

منتخبات اسماعيلية تنشر لاول مرة

انقاذ المجتمع الاسلامي ، للمستشرق « جب »

بنية الفكر الديني في الاسلام ، للمستشرق « جب »

الكلام والفلسفة

بحوث فلسفية

المدنية : سرابها ويقينها

المذاهب الاخلاقية (جزءان)

القيمة الاخلاقية

فلسفة القيم

الوجدان

قيد الطبع

التجربة الفلسفية

النبوغ العربي الحديث في حقلي الاسلام والقومية

